En Six Jours

Écrit par ʿAlī Maḥmūd al-ʿUmarī

-

Traduit par Anas al-Ḥasanī

Conseil au lecteur :

Efforcez-vous, dans la mesure de vos moyens, à ce que votre première lecture de ce livre soit une lecture continue.

En une seule séance.

Le temps estimé pour cela est de deux à trois heures.

1. Le commencement de la foi

Ô Seigneur…

Cet appel a toujours touché le fond de mon cœur. Chaque fois que je le prononçais, je ressentais comme si des cordes se déployaient du ciel vers moi, et comme si j'entendais les anges crier d'une voix solennelle : « Tiens-toi à la corde de Celui que tu as invoqué ; tu seras sauvé. »

Ô Seigneur …

Chaque fois que je l'évoquais, tout mon être était envahi par la certitude que je m'adressais au véritable Éducateur, qui me prend en charge, m'éduquant d'instant après instant, tantôt par le don et tantôt par la privation, tantôt par l'extase et tantôt par la perte, tantôt par l'expansion et tantôt par la contraction, de sorte qu'il m'était aussi révélé en même temps : « Ô mon serviteur, tout ce qui est en dehors de Moi est créé, et toute créature est périssable, et il ne te reste personne d'autre que Moi à chaque instant ; accroche-toi donc à Ma corde. »

Ô Seigneur…

Ma consolation dans ma détresse, ma force dans ma faiblesse, mon appui dans mon oppression, mon guide dans mon égarement, ma satisfaction dans ma colère.

Je ne me souviens plus exactement du moment où mon appel «Ô Seigneur» s'est trouvé dépouillé de la plupart de ces significations ; il est même devenu un appel inhabituel qu'on n'évoque guère… Je ne sais pas avec précision quand «Ô Seigneur» est passé d'un appel au Nourricier à un mot que je ne prononce que si je suis frappé par un malheur ou confronté à une épreuve difficile.

Ce que je sais précisément maintenant, c'est que cette «passion» pour le lien avec «le Créateur, le Seigneur, l'Omnipotent» a commencé à décroître avec mon entrée à l'université.

C'est là que j'ai entendu pour la première fois un camarade se moquer de mon empressement à la prière à l'heure dite.

C'est là aussi que je passais de longues heures, apprenant toutes sortes de sciences et d'arts sans rien apprendre qui se rapporte à la religion.

J'ai appris les détails du «dialogue» de Socrate avec ses disciples, les détails de la théorie kantienne «des deux raisons, théorique et pratique», et les détails de l'utilitarisme tel que le voit William James dans sa «volonté de croire»…

J'ai appris tout cela, mais je n'ai rien appris des détails du fiqh, ni de la sīra, ni de l'exégèse.

J'ai appris à l'université qu'il existe une explication scientifique et détaillée à ce qu'on m'enseignait autrefois à la maison et à l'école comme étant «le monde créé à partir du néant».

À l'université, où j'ai entendu pour la première fois quelqu'un déclarer qu'il «n'y a pas d'Allāh», quelqu'un me dire qu'il ne sait pas s'il existe un «Allāh», et quelqu'un ne se souciant absolument pas de savoir s'il y a un dieu ou non.

Je suis revenu sur mon état initial : était-ce véritablement un sentiment profondément ancré en moi, ou la société où j'ai grandi allait-elle, par sa nature même, m'imposer de telles idées ?

Ma vision d'avoir des parents qui prient constamment ne ferait-elle pas de moi, de façon quasi involontaire, quelqu'un qui prie ?

Le simple fait qu'on m'ait contraint à suivre la matière de «l'éducation islamique» pendant des années d'étude est-il ce qui a fait de moi un croyant en Allāh, qui se tourne vers Lui par la prière et la supplication ?

Le jeûne de tous ceux qui m'entouraient durant mes premières années n'est-il pas ce qui a suscité en moi la crainte de rompre le jeûne pendant le ramadan, plutôt que l'ordre d'Allāh d'observer le jeûne ?

Que se serait-il passé si j'étais né de parents qui ne connaissaient pas la prière ?

Et si j'avais étudié dans des écoles laïques où la matière «éducation islamique» ne figurait pas parmi les programmes ?

Supposons que j'aie grandi dans un pays occidental dont les habitants ignorent le jeûne du ramadan ?

Oui…

Je crois que j'ai compris la cause de ce que j'étais et de ce que je suis devenu.

La foi est une question liée à l'éducation sociale qui t'est inculquée sans que tu t'en rendes compte :

des règles que tu considères comme émanant de toi et de ta raison alors qu'en réalité tu n'es que l'agent réceptif de ce que la société t'impose. Oui, tu es «purement un imitateur».

Mais alors —

Cet aboutissement auquel tu es parvenu signifie-t-il que tu dois cesser de penser à Allāh et d'affirmer son existence et son pouvoir sur toute chose ?

Ne te revient-il pas maintenant — toi qui es devenu capable d'analyser comment a débuté ta relation avec la religion — de tracer une «carte routière» indiquant quelle sera désormais ta relation avec Lui ?

Très bien… Je pense que cela ne saurait dépasser quatre possibilités :

1. la foi en Allāh ;

2. la foi en l'inexistence d'Allāh ;

3. le doute et l'impossibilité de trancher entre l'existence et l'inexistence d'Allāh ;

4. se détourner de la question en la considérant, par principe, comme une affaire purement métaphysique et suprasensible sur laquelle rien de pratique ne peut se fonder.

2. Les possibilités de la foi

Quant à l'option que je considère comme évidemment à écarter au motif de sa «possibilité», c'est le renoncement à la question au prétexte qu'il n'y a pas de profit pratique à l'examiner. Comment l'adopterais-je alors que je reconnais avec certitude que la foi en Allāh a des effets psychologiques qui se manifestent clairement dans le comportement du croyant, ainsi que des effets sociaux évidents — comme cela m'est arrivé dans ma relation à la prière et au jeûne du fait de mon influence par ceux qui m'entouraient — et même des effets politiques, puisque j'ai lu à l'université l'histoire des guerres religieuses qui ont eu lieu et qui se poursuivent jusqu'à nos jours ?

Toutes ces conséquences psychologiques, sociales et politiques découlant de la foi en Allāh auront, en sens inverse, des effets assurés dans le cas de l'absence de foi.

Eh bien… un être raisonnable n'ira-t-il penser et rechercher que ce qui est strictement utile ?

Le lyrisme des poètes et l'art des artistes ne naissent-ils pas d'un état de pureté intérieure permettant à l'esprit de se libérer des distractions et, surtout, de ses préoccupations pratiques ?

La plupart de ce que j'ai appris en mathématiques, par exemple, consistait en problèmes théoriques dont je n'ai — et n'ai pas encore — une connaissance approfondie des applications pratiques.

Faut-il dès lors que nous méprisions la production des poètes, des artistes et des mathématiciens ? Ai-je, en tant qu'être « raisonnable », le droit de penser à ce que je veux quand je veux sans être prisonnier des contraintes que les conséquences pratiques de mes pensées pourraient imposer ? J'ai décidé d'écarter complètement cette possibilité. Je la considère comme une défaite : accepter le doute et s'arrêter sur une question aussi essentielle, si je l'adopte dès le départ ; car le doute signifie pour moi que l'acceptation d'une idée et son rejet

se valent en mon for intérieur, et, par conséquent, j'admets que je serais incapable de prononcer quelque préférence que ce soit. En réalité, je considère l'acceptation du doute avant d'avoir déployé tout l'effort et l'énergie dans la recherche comme une paresse intellectuelle ; c'est pourquoi je reporterai cette possibilité jusqu'à ce que j'aie épuisé mes moyens. Avec les deux autres hypothèses restantes, je pense être capable d'aboutir à une conclusion, positive ou négative, sur cette question : la question est de nature rationnelle, scientifique. Il m'appartient donc de chercher : le Créateur existe-t-il pour ce monde ou non ? Si oui, alors c'est Allāh ; et s'il n'en est rien, il me faudra rechercher une explication scientifique acceptable à l'existence de ce monde, sans recourir à une intervention métaphysique.

Mais attends un instant : cela vaut-il vraiment tout cet effort ? La quête à laquelle je m'apprête n'est-elle pas l'une des plus épineuses que les sages aient affrontées, celles qui les ont divisés et fait diverger en sectes et écoles selon les conclusions auxquelles ils sont parvenus ? Pourquoi me jeter dans une mer de vagues déchaînées alors que je puis choisir de rester tranquillement assis sur la plage ? Et plus encore : que se passera-t-il si je me trompe dans ma recherche et que j'aboutis à une conclusion erronée sur laquelle je fonderai une décision qui m'accompagnera toute ma vie ? N'est-ce pas là, à lui seul, un motif suffisant pour décider de demeurer sur la plage ? Ainsi, je crois qu'il est d'abord nécessaire, à ce stade de l'enquête, d'examiner si l'entrée dans ce voyage se justifie plutôt que de me lancer immédiatement dans la question de l'existence ou de l'absence du Créateur et tout l'effort que cela implique ; car si je constate que le fait de ne pas chercher me ferait plus de tort que de bien, cela m'incitera à déployer davantage d'ardeur dans la recherche ; si, au contraire, il apparaît que l'effort serait vain, il n'y aura pas lieu d'affronter la mer en furie.

3. Le mobile de la recherche sur la foi

Pourquoi dois-je chercher ? Cette question m'est restée en tête pendant des jours ; et chaque fois qu'elle m'assaillait, j'essayais de la détourner en m'occupant d'autre chose. Mais maintenant je suis résolu à l'examiner : pourquoi dois-je chercher ? Eh bien, la première réponse qui me vient à l'esprit est que je dois chercher parce que le sujet est réellement important ; cette recherche me conduira à ce qui influencera toute ma vie, ma manière de me voir et de voir autrui, et même ma conception de la pierre et de l'arbre, du ciel et de la terre, et, au-delà encore, ma représentation du monde dans son ensemble. Supposons que le Dieu véritable existe : il en découlera l'obligation de Lui obéir dans Ses commandements et Ses interdits tels qu'ils apparaissent dans Son Livre et dans la sunna de Son Prophète. Ces commandements et interdits ne sont assurément pas de simples règles individuelles et personnelles ; ce sont des règles qui concerneront moi-même, mes parents, mes proches, mes voisins, les habitants de mon pays, ceux qui partagent ma religion et ceux qui la rejettent. Ma personne et mon acte de foi envers Allāh m'imposeront un « ordre moral » déterminé par lequel je jugerai mes propres actes et ceux des autres.

Cette foi m'imposera une conception particulière du monde et de l'au-delà : le monde, avec tout ce qu'il contient, sera créé pour ce Créateur, et, en conséquence, tout en lui lui sera dépendant ; je devrai me comporter à son égard conformément à cette dépendance, me tourner vers Lui pour chaque besoin et Le remercier pour chaque don. Ce monde sera une demeure d'épreuve et l'au-delà une demeure de rétribution. En revanche, si Dieu n'existe pas, je ne perdrai pas mon temps en prières et en jeûnes, ni mon argent en zakāt et en aumônes ; ces actes perdraient tout sens. De même, « l'ordre moral » que j'adopterais par l'effort humain pourrait varier selon le temps et le lieu, et le monde serait le terme de l'existence, sans vie après la mort. Je pense que, si je suis raisonnable, ce qui précède suffirait à éveiller en

moi la volonté d'entamer la recherche, dans l'hypothèse où Allāh existerait.

4. La clé de la recherche

Comment vais-je chercher ? Chaque fois que je pensais avoir franchi l'étape la plus difficile, une nouvelle question surgissait qui me ramenait dans la sphère de l'incertitude et m'ouvrait des portes d'hésitation encore plus vastes qu'auparavant. Me voilà, après m'être convaincu de la nécessité de la recherche sur Allāh et m'être résolu à cela, arrêté, perplexe : comment commencerai-je ma recherche ? Ce qui accroît réellement ma perplexité, c'est de me demander si je suis, en réalité, qualifié pour entreprendre seul ce périple intellectuel, ou si je m'engage dans une recherche scientifique pour laquelle je ne possède pas les outils. En vérité, j'estime que les deux options sont problématiques : si je me contente de mes seules ressources dans cette enquête, je ne serais que vaniteux et orgueilleux ; c'est une recherche à laquelle les savants et les philosophes ont consacré leurs vies, ont épuisé leurs moyens à classifier les ouvrages qui résument leurs sciences, et, de surcroît, ils ne s'en sont pas tenus là : certains ont disputé avec d'autres afin de mettre à l'épreuve les résultats qu'ils avaient obtenus. Me serait-il permis, après tout cela, de dire : « Merci à vous, prédécesseurs, mais je suis assez intelligent pour ne pas m'engager dans cette question scientifique épineuse, remplie de termes dont je n'ai jamais entendu parler de ma vie » ?

Et puis, après cette recherche, n'ai-je pas besoin de la présenter à quelque savant ? Comme je l'ai dit plus tôt : suis-je assez intelligent pour croire que j'ai raison quant à ce que j'ai découvert dans cette enquête ? Si j'adoptais cette attitude, ce serait un « suicide intellectuel » et une « liberté illusoire » dans la recherche, car ce n'est tout simplement pas objectif. Je me serais conféré par avance une immunité contre l'erreur dans une recherche que je n'ai pas encore entreprise. Mais, inversement, si je fais appel aux spécialistes pour qu'ils me guident et m'orientent dans ma recherche, ne retomberai-je pas une fois de plus dans ce que je cherche à fuir, le taqlīd ? Comment puis-je être sûr que ce qu'ils diront est exact alors que je ne connais — et

peut-être ne comprendrai pas — beaucoup des détails de leur propos ? Il me semble qu'à chaque fois que j'avançais d'un pas, je reculais de plusieurs pas. Mais que faire ? Je suis contraint de trouver une solution à ce problème ; je ne peux pas ignorer l'examen de ce sujet, et si je l'abandonnais maintenant après avoir réfléchi à son importance, j'en serais encore plus désemparé.

Je pense que la solution est de trouver un juste milieu entre les deux voies : faire appel aux savants pour m'aider dans ma recherche, et en même temps suspendre mon acceptation de leurs paroles et ne les recevoir qu'après les avoir examinées et méditées selon mes capacités. Si certaines de leurs affirmations ne me convainquent pas, je leur en ferai part sans honte et demanderai des éclaircissements supplémentaires, et je veillerai à avoir bien compris leur propos.

Et s'il n'existe pas de réponse à ma question concernant une certaine particularité, je réfléchirai aux raisons pour lesquelles cette part n'apparaît pas dans la représentation de la religion. Ainsi j'ai choisi une voie qui est en vérité l'une des plus difficiles ; car désormais je réfléchirai de façon critique aux propos des savants sur la religion, et pas seulement à ma compréhension personnelle de la religion.

5. Questionne un expert

Si j'ai choisi d'interroger les savants, il me faut donc poser ma question à un savant spécialisé dans ce que j'étudie ; je n'irai pas demander à un spécialiste des règles de pureté et de la prière, ni à un spécialiste de la langue arabe, ni à un spécialiste de al-Ḥadīth. Je m'adresserai précisément à un spécialiste de la théologie, car l'un des enseignements les plus importants de mes études universitaires est le respect de la spécialisation ; le propos d'un non-spécialiste sera le plus souvent général et sommaire, et à ce stade j'ai plus que jamais besoin de réponses particulières et détaillées.

Je me souviens maintenant qu'un de mes camarades est passé récemment par une situation semblable à la mienne et m'a dit qu'il était allé voir un des savants et qu'il y avait trouvé la plupart des réponses qu'il cherchait. Très bien, qu'il soit donc mon guide pour ce parcours, mais selon les conditions que je n'hésiterai pas à lui imposer. Je lui ai demandé un rendez-vous et nous avons convenu que je viendrais à la bibliothèque de la mosquée où il reçoit. Il m'attendait, souriant comme d'habitude, entre la ʿaṣr et le maghrib, et il était présent lorsque je suis arrivé.

Je ressentis une grande hésitation et une vive appréhension ; je ne sais pourquoi tout l'enthousiasme et la détermination que je m'étais promis lorsque je me parlais à moi-même s'étaient évaporés… À cet instant précis je souhaitais ardemment qu'on appelle à la prière du maghrib pour que cet entretien, qui n'avait pas encore commencé, prenne fin, ou que son téléphone sonne et qu'il soit absorbé par un appel fort long qui occupe tout le temps, ou… ou… Mais il me tira de mes rêveries et me demanda de m'asseoir.

Les quelques pas de la porte de la bibliothèque à la chaise me parurent un long et inquiétant voyage, j'étais à mi-parcours ; je ne pouvais ni revenir, ni avancer jusqu'au bout. Il remarqua mon trouble — j'eus l'impression qu'il s'y attendait — et il attendit que je m'assois. Puis

il me dit : « On dirait que tu n'es pas à l'aise, n'est-ce pas ? » — « Honnêtement, oui. » — « Et pourquoi ? » Après une longue hésitation, je lui répondis : « En vérité, j'avais en moi beaucoup d'ordre, de nombreuses idées importantes que je voulais te présenter, mais je ne sais pas pourquoi j'ai ressenti de la peur de les exposer quand je suis arrivé chez toi. »

Il sourit et me dit calmement : « Quand j'étais adolescent, j'écoutais beaucoup un récitant célèbre ; je ne m'endormais pas sans entendre sa récitation sur la cassette que j'avais. Je répétais sans cesse en moi ce que je mémorisais de al-Qurʾān en l'imitant, et avec le temps j'ai fini par oublier que j'essayais de l'imiter ; je me suis mis à sentir que c'était moi qui avais inventé cette manière de réciter. Je récitais toujours al-Qurʾān intérieurement en jouissant de la beauté de ma voix et de la maîtrise de ma lecture ; chaque fois que je priais en congrégation et que la récitation de l'imām ne me plaisait pas du point de vue de la beauté de la voix et du tajwīd, je m'imaginais imām et les gens derrière moi pleurant de dévotion.

Un jour un cheikh vint et donna un cercle de tajwīd à la mosquée, et les gens se rassemblèrent autour de lui pour apprendre le tajwīd ; quant à moi, je me pensais au-dessus de cela : j'étais celui qui avait la belle voix et la lecture accomplie. Mais un jour j'ai décidé de leur faire connaître ma supériorité en lecture ; je me suis assis parmi eux, j'ai attendu mon tour, puis j'ai commencé à lire comme je le faisais toujours en privé. Combien j'ai été surpris, choqué même, lorsque le cheikh m'a dit que ma récitation était pleine d'erreurs qu'il me faudrait du temps pour corriger ; personne ne fit de commentaire sur la beauté de ma voix, bien au contraire : certains souriaient, moqueurs, de ma « lecture agaçante ». Là j'ai appris une leçon importante : ton jugement sur toi-même est rarement objectif.

J'ai jugé que ma lecture était belle uniquement parce que je la ressentais ainsi, alors que si j'avais demandé l'avis d'un autre pour trancher, la chose m'eût paru dans sa vérité. Ce que je viens de te dire est presque une généralité chez la plupart des hommes : lorsque tu t'assieds, tu te croiras avoir commencé l'analyse — te croyant capable, seul, de méditer profondément et avec précision sur un problème épineux — et tu commenceras à corriger et à blâmer autrui, en toute assurance. Mieux encore, tu te parles à toi-même comme si tu étais Socrate donnant une leçon à Platon et à ses disciples ; alors que si tu exposais ces pensées à quelqu'un qui te contredirait, il t'indiquerait leurs points problématiques et les critiquerait d'une critique qui t'arrêterait longuement, et la confiance qui était en toi quand ces pensées étaient emprisonnées dans ton âme disparaîtrait. Même les impressions que tu trouves en toi et que tu pourrais prendre pour des inspirations divines pourraient, si tu les examinais à fond, être des suggestions sataniques.

En somme, mon fils, il est naturel que ta confiance en tes pensées soit ferme tant que tu es leur juge, et cette confiance diminue si tu demandes à un autre de statuer sur elles : plus l'évaluateur t'est étranger, moins la confiance est grande.

Ses paroles m'ont rassuré, d'abord parce qu'il est expert des états de l'âme, ensuite parce qu'il m'a convaincu que mon hésitation était naturelle tant que j'avais l'intention de faire sortir ces pensées de la prison de mon âme vers l'espace du dialogue et du débat ouvert. Je lui dis :

— Mon maître, je veux vous interroger sur la foi en Allāh : quel est le témoignage que Sa présence existe ? Et quel est l'argument, dans l'hypothèse qu'il y ait un dieu, pour que ce soit «Allāh» et non quelque autre chose ? Et comment puis-je être certain que ce en quoi je crois est «Allāh» et non ce que je prends pour «Allāh» alors que ce n'en est pas ?

— Mais avant cela, et si vous consentez, je vous demanderai deux choses : premièrement, de supporter mes questions et peut-être mes interruptions, car j'ai l'intention d'évaluer votre discours, et j'espère que cela ne vous fâchera pas ; deuxièmement, d'éviter autant que possible l'emploi de termes étranges que seuls comprennent ceux qui ont lu les ouvrages spécialisés.

— Bien, mon fils, tu l'auras ; mais en contrepartie j'ai une condition avant de commencer avec toi.

— Allez-y.

— Ne me laisse pas passer d'une idée à une autre tant que tu n'es pas entièrement sûr de l'avoir comprise ; si tu «penses» l'avoir comprise, cela ne suffit pas pour passer à autre chose ; il faut en avoir la «certitude», même si cela allonge notre temps de rencontre.

— Parfait, cela me réjouit.

6. La foi

Commence par comprendre le sens de «la foi» afin de te représenter correctement ce à quoi tu t'engages quand il s'agit de la «foi en Allāh». Si, il y a un instant, un des fidèles — que tu ne connais pas — t'avait dit, en te voyant te diriger vers la bibliothèque : «Le cheikh qui est à l'intérieur a deux téléphones dans sa poche», le croirais-tu ?

— Je le croirais, oui ; car il est devenu habituel en ces temps qu'un homme porte deux téléphones ensemble dans sa poche.

— Mais n'as-tu pas remarqué que tu ne connais pas cet homme au départ ?

— Et qu'en résulterait-il, le fait que je ne le connaisse pas ?

— Il en résulterait que tu ignores son état ; il se peut qu'il soit réputé pour son penchant au mensonge.

— Oui, c'est vrai, mais même s'il était connu pour mentir, la possibilité qu'il dise la vérité demeure, surtout pour une chose habituelle.

— Bien, ton propos est juste ; mais as-tu noté que le fait de ne pas connaître sa condition rend l'hypothèse qu'il mente tout à fait envisageable ?

— Oui, il se peut, comme tu l'as dit, qu'il soit menteur et que je ne le connaisse pas.

— Si je te disais alors : j'ai deux téléphones dans ma poche, me croirais-tu ?

— Oui, je te croirais ; car je connais ton état ; tu n'es pas inconnu pour moi comme l'homme précédent.

— As-tu remarqué que la différence entre les deux cas tient à l'existence d'un «preuve» plus forte dans le premier cas ? C'était que la chose est habituelle ; et, dans le premier cas, il y avait un autre indice :

ta bienveillance à mon égard, ce qui a accru ta confiance et ta propension à croire.

— Oui, j'ai remarqué cela.

— Toutefois la possibilité que mes propos ne soient pas vrais subsiste ; je ne suis pas préservé du mensonge. Mais cette possibilité est moindre que celle qui peserait à l'égard d'un homme inconnu dont tu ignores l'état.

— Exact.

— Supposons que tu discutes avec moi puis, tout à coup, les deux téléphones se mettent à sonner en même temps, avec deux sonneries différentes, ou bien que je les sorte de ma poche et les pose devant toi sur la table : que dirais-tu alors ?

— À présent je suis entièrement certain de l'existence des deux téléphones, car la preuve est manifeste et ne peut être mise en doute.

— Très bien. C'est un exemple des degrés divers de la croyance qui naissent en toi quand tu entreprends de chercher la réponse à une question : il se peut que tu acceptes une réponse mais avec les plus faibles degrés de «conviction», ou bien la conviction en toi s'élève à un degré supérieur, tout en restant sujette à la possibilité d'erreur ; et tu peux atteindre un degré que l'on appelle «la conviction catégorique» (at-taṣdīq al-jāzim), celui qu'on atteint après avoir acquis une preuve décisive dont on ne mettra pas en doute la véracité.

La «foi» est le troisième degré ; on ne désigne pas un homme comme croyant tant qu'en son cœur ne s'est pas établi ce at-taṣdīq al-jāzim qui ne permet pas l'erreur.

— Mais, en envisageant la chose ainsi, la foi de la plupart des gens ne deviendrait-elle pas impossible ? N'est-il pas difficile d'atteindre un tel degré de certitude et de résolution ?

— Si nous analysons ta question précédente, nous verrons qu'en réalité il s'agit de deux questions, et non d'une seule :

1) L'accès à la foi est-il impossible pour la majorité des gens ?

2) L'accès à la foi est-il difficile pour la plupart des gens ?

Quant à la réponse à la première question : non ; et je te montrerai bientôt le chemin d'accès à la foi.

La réponse à la deuxième question exige quelques précisions.

- Lorsque tu étais petit, savais-tu qu'Allāh existe ?

- Oui.

- Et comment l'as-tu su ?

- Je l'ai appris de mes parents, car ils évoquaient cela en permanence.

- Il est possible que tes parents se trompent, et — je suppose que tu seras d'accord avec moi maintenant si je te le dis — pour toi aujourd'hui, mais quand tu étais enfant ce n'était pas concevable, n'est-ce pas ?

- J'acceptais leurs informations sans examen critique, parce que je leur faisais entièrement confiance ; quand j'étais sûr, je ne doutais pas de leurs propos. Aujourd'hui, je vérifie, je réfléchis et je recherche, et je n'accepte pas la véracité d'une affirmation simplement parce qu'elle vient de mon père ou de ma mère.

- Et lorsque tu as grandi un peu et commencé à interagir avec la société, tu as trouvé qu'elle confirmait la croyance que t'avaient inculquée tes parents ; cela a-t-il renforcé ta conviction ?

- Je crois comprendre ce que vous voulez dire, monsieur. Oui, la croyance s'est renforcée lorsque, enfant, j'ai vu la plupart des gens autour de moi accepter ce que m'avaient transmis mes parents ; mais je me rends compte maintenant que cet accord social ne suffit pas pour

asseoir la certitude, car si j'avais grandi dans une autre société, peut-être que cet accord n'existerait pas, n'est-ce pas ?

- Bien dit, c'est exactement ce que je voulais : tu demandes maintenant une preuve de la foi qui dépasse l'enseignement reçu, et cette preuve sera ta voie vers la foi. Mais la chance est que c'est la réflexion et la recherche qui t'ont poussé à demander une preuve qui établisse la certitude ; si tu t'étais contenté du seul taqlīd et n'avais ni réfléchi ni recherché, le taqlīd t'aurait suffi pour ta foi. Voilà la réponse à ta question : «La foi est-elle difficile pour la plupart des gens ?»

- Celui qui se contente du taqlīd atteindra la foi sans effort réel ; quant à celui qui n'accepte pas le taqlīd, il doit bien sûr déployer un effort pour y parvenir.

- Dois-je comprendre de vos propos que celui qui ne se contente pas du taqlīd et cherche la foi par la recherche se trompe, alors que le taqlīd lui suffirait ?

- Si je te disais qu'un homme t'a remis une sacoche en te disant : dans cette sacoche se trouve un trésor inestimable et, quand le besoin se fera sentir, tu pourras en disposer comme tu veux ; et que tu as pris cette sacoche et l'as crue sans l'ouvrir pour voir si elle contient vraiment un trésor, des pierres ou même si elle est vide, et que tu as attendu d'être dans le besoin pour l'ouvrir — serais-tu dans le vrai ?

- Bien sûr que non ; toutes les possibilités que tu évoques à propos de la sacoche sont réalisables. Ma crédulité sans preuve m'aurait empêché de me préparer pour le jour du besoin, pensant que je disposais du trésor suffisant. Il se peut que, si je ne m'étais pas contenté de sa parole et avais ouvert la sacoche, je l'aurais trouvée vide, et j'aurais alors déployé mes efforts pour gagner ce qui me serait réellement utile.

- Voilà exactement, mon fils, l'état du partisan du taqlīd.

Il croit détenir le trésor de la foi qui lui servira le jour de la Résurrection sans ouvrir la sacoche pour vérifier s'il a imité la vérité ou le mensonge.

Le taqlīd, mon fils, est l'affaire des aveugles, et la foi dont jouit le partisan du taqlīd est la foi des enfants ; son détenteur court un péril immense.

De plus, le taqlīd ne lui suffira pas s'il entend une objection ou que le doute lui vient à l'esprit, car il ne disposera d'aucune preuve pour la repousser, et il perdra alors des degrés dans sa conviction.

- Louange à Allāh, vous m'avez mis en appétit, monsieur ; commençons notre recherche.

7. Les degrés d'appréhension de l'existence

- Si je te disais, mon fils : Allāh existe, le monde existe, et tu existes — penses-tu que ta perception de l'existence de chacune de ces réalités a en toi le même degré de conviction ?

- C'est une question étrange à laquelle je n'ai pas réfléchi auparavant, mais je vais essayer. Je crois que la croyance en ma propre existence est la plus évidente, car je n'ai jamais eu besoin d'une preuve : je te parle maintenant, je me sens, je ressens la fraîcheur de l'air, je réfléchis à tes paroles ; donc je crois en mon existence avec une certitude absolue.

- Bien. La première chose qui nous intéresse à propos de cette question est que les existants n'apparaissent pas au même degré : pour certains, la croyance en leur existence ne requiert aucune preuve, et pour d'autres la croyance en leur existence dépend d'une preuve.

- Mais, monsieur, lequel te paraîtra à toi le plus manifeste, l'existence d'Allāh ou celle du monde ?

- Imagine que tu prends en ce moment le bus pour te rendre à l'université. En cet instant précis, tu te trouves dans une circonstance particulière, à savoir le bus ; et il y a une cause à ta présence dans cette circonstance, à savoir le fait de te rendre à l'université. Selon toi, lequel des deux existants est le plus manifeste pour toi : l'existence de la circonstance spatio-temporelle dans laquelle tu te trouves, ou l'existence de la cause qui t'a conduit à cet état circonstanciel ?

- Évidemment, l'existence du bus me paraît plus manifeste, car j'y suis présent et je le perçois par mes sens :

...je suis assis sur un siège en son sein ;

...je vois par sa fenêtre ;

...j'interagis avec les passagers autour de moi.

L'existence de la cause qui m'a amené dans ce bus, en revanche, est presque au même degré que la mienne ; son existence, dans sa clarté, nécessite de ma part attention et souvenance.

- C'est pourquoi, mon fils, l'apparaître des existants dépend de ton implication émotionnelle et sensorielle à leur égard : plus ta relation avec eux est perçue par tes sens, plus ils te paraissent manifestes ; et plus ils exigent de toi réflexion et méditation pour être appréhendés, moins leur existence te paraît manifeste, et plus tu auras besoin d'une preuve pour les affirmer.

Si tu reviens maintenant à «l'existence d'Allāh» et à «l'existence du monde», tu constateras que le monde est le cadre de ton existence ; tu le perçois et interagis avec lui, les jugements liés à son temps te...

Comme l'autobus dans lequel tu voyageais : ton siège dans l'autobus est ta place dans le monde, et ce que tu vois par sa fenêtre est ce que tu perçois du monde ; les autres passagers autour de toi sont les existants qui partagent avec toi les conditions du monde — les hommes, les arbres, la pierre, les astres, le ciel et la terre, etc. —. Et Allāh, le Très-Haut, est la «cause» de ton existence dans ce monde ; en réalité, Il est la cause de l'existence du monde avec tout ce qu'il contient, puisqu'Il est le «Créateur» du monde, et le monde est pour Lui le «créé».

L'intellect humain saisit d'abord la chose, puis en comprend la cause : tu vois d'abord une voiture en mouvement, puis tu comprends qu'il lui faut nécessairement un conducteur qui la met en mouvement ; tu entends d'abord le bruit du coup frappé à la porte de la chambre où tu te trouves, puis tu reconnais après coup la présence de celui qui frappe.

— C'est très clair et bien dit, monsieur, mais, si vous me le permettez, je voudrais signaler un problème : nous discutons à présent de la question

de la foi en l'existence d'Allāh, c'est-à-dire que nous voulons parvenir à une «preuve» claire de Son existence sans nous contenter d'un simple héritage ou d'une tradition ; or vous avez dit tout à l'heure «Allāh est Créateur» et «le monde est créé» sans me montrer sur quoi repose cette affirmation. Pourquoi le fait d'avoir été créé ne pourrait-il pas s'expliquer par des facteurs physiques internes au monde, de sorte que la cause en serait «physique» et non «Allāh le Créateur» ? Il existe d'autres théories physiques — par exemple la théorie du Big Bang — qui nous expliquent l'apparition du monde. Pourquoi donc admettre que c'est précisément Allāh qui est le Créateur du monde ? Autrement dit, pourquoi acceptons-nous que le monde ait besoin, en premier lieu, d'un Créateur ?

— Oui, ton hypothèse est correcte, mais ne te précipite pas à embrayer sur une nouvelle idée avant que nous n'ayons complètement dégagé celle dont nous parlons maintenant, à savoir : certaines existences nous apparaissent plus manifestes que d'autres, selon notre mode d'interaction avec elles. Est-ce que cela t'est parfaitement clair ?

— Oui, monsieur, je l'ai bien compris.

— La deuxième idée est que par «Allāh» dont nous allons parler et à la réalité de l'existence duquel nous chercherons à parvenir, nous entendons le «Créateur». Nous poserons l'hypothèse que «le monde est créé» et qu'il a «un Dieu créateur», puis nous mettrons cette hypothèse à l'épreuve : tiendra-elle debout ? Trouvera-t-elle une preuve ? Et pas n'importe quelle preuve, mais — comme nous l'avons dit précédemment — une preuve qui convienne à fonder la foi en Lui.

8. Commençons l'examen.

— Si l'existence du monde est plus manifeste que l'existence d'Allāh parce qu'elle est perçue par les sens, nous devons commencer notre recherche par le monde et non par Allāh, afin que notre enquête soit logiquement fondée.

— Je ne saisis pas bien ce point, monsieur.

— Comme nous l'avons déjà convenu, l'existence du monde ne requiert pas que tu disposes d'une preuve pour y croire ; si nous entreprenions d'examiner la réalité de son existence, notre enquête partirait d'une assise logique solide : le fait qu'il existe en acte. Il me serait donc légitime d'examiner ensuite les conséquences de cette existence. Mais si nous commencions notre enquête par l'existence d'Allāh, nous nous heurterions à un problème logique : nous n'avons pas encore établi Son existence, comment pourrions-nous alors étudier ce qui découle de Son existence ? C'est exactement comme si l'on me demandait de juger de la couleur de la voiture de Zayd — est-elle rouge ou noire ? — alors que je ne sais même pas encore si Zayd possède seulement une voiture. Comment pourrais-je juger de sa couleur ? Soit je porterais un jugement sans savoir, soit je me contenterais d'imiter ce que m'ont dit d'autres en répétant : «la voiture de Zayd est noire», ce qui ne sert en rien la foi ; mais si j'ai effectivement vu la voiture de Zayd, il me sera possible de te dire sa couleur.

— Et Allāh, le Très-Haut, que nous sommes justement en train d'étudier quant à la foi en Son existence, le concevons-nous, dans notre pensée, comme «le Créateur» ? Peux-tu, sur le plan logique, affirmer maintenant qu'Il est le Créateur du monde ?

— D'après ce que j'ai compris de vos propos, non ; car pour juger qu'Il est le Créateur, il faut d'abord que je sache s'Il existe ; or nous n'avons pas encore atteint cette preuve.

— Exactement. Mais si je te demandais maintenant de dire si le monde est «créé» ou non, ce serait une question logique, car nous n'avons pas besoin d'une preuve de l'existence du monde pour le croire avec certitude, comme nous l'avons dit tout à l'heure.

— Maintenant je comprends, monsieur. Il est donc plus sûr, sur le plan logique, de commencer notre enquête par le monde. Mais comment allons-nous l'examiner ? Autrement dit, comment le monde pourra-t-il nous conduire à croire en l'existence ou à la non-existence d'un Dieu ?

— Nous examinerons le monde selon la modalité que je t'ai indiquée tout à l'heure : est-ce que le monde est «créé» ou non ? Par là nous entendons précisément : le monde a-t-il besoin d'un être qui l'ait fait exister (mūjid) ou son existence est-elle de lui-même ? Si son existence est de lui-même, il n'est pas créé ; s'il a besoin d'un être cause et d'une cause de son existence, quelles sont alors les qualités que doit présenter cet être pour qu'il soit logiquement licite de l'appeler «Créateur» ? Nous mettrons ces qualités à l'épreuve. Et si nous établissons que le monde ne peut exister que si son Créateur est pourvu de ces «attributs», alors nous aurons acquis la conception suffisante pour la foi en Allāh, le Très-Haut. Voilà la feuille de route de notre enquête.

9. L'observation du monde

Maintenant, mon fils, la véritable enquête conduisant à la foi commence, et ce commencement, comme nous l'avons dit, partira du monde ; précisément, nous commencerons par toi, car tu es une partie de ce monde existant. Je te prie donc de te concentrer attentivement.

Ton existence dans ce monde est-elle nécessaire ?

— Je n'ai pas compris ce que tu entends par «existence nécessaire».

— Je veux dire : est-il possible que le monde existe sans toi, de sorte que le monde soit présent et que toi tu sois inexistant ?

— Bien sûr, avant ma mère le monde existait et je n'étais pas encore né.

— De même viendra un temps où tu mourras et le monde restera existant, n'est-ce pas ?

— Oui.

— Ainsi, tu étais inexistant, puis tu es devenu existant, puis tu redeviendras inexistant. T'es-tu donc demandé quelle est la réalité de ton existence qui change ainsi ?

— Avant que vous ne parliez — excusez-moi, monsieur — je trouve que l'enquête devient plus difficile.

— Très bien. Je ne pense pas que j'aie compris ce qu'est exactement la réalité de mon existence changeante.

— Permets-moi ici d'employer un «terme» particulier, malgré ta demande de ne pas employer de termes techniques ; je te promets de n'y recourir que si le sens ne peut être rendu autrement. Ce terme est «possible», et j'entends par là ce qui admet l'existence et la non-existence.

— Monsieur, pourrais-tu l'illustrer par un exemple ?

— Bien.

Dans l'exemple de la voiture de Zayd dont nous avons parlé précédemment, nous nous sommes posé la question : est-elle rouge ou noire ? Il se peut que son existence en rouge fût possible ; il est aussi possible qu'elle existe en noir. Tu sais assurément que son existence en rouge n'est pas nécessaire, elle peut exister autrement ; c'est pourquoi ma question avait du sens. Si la voiture n'acceptait qu'une seule couleur, ma question eût été absurde : ni le rouge ni le noir ne seraient «possibles» pour la voiture.

Ne vois-tu pas, si je te demandais si le triangle a trois angles ou quatre, que la question serait absurde ; car, en tant que triangle, il implique qu'il a trois angles. Si nous lui attribuions quatre angles, il ne serait certainement plus un triangle ; les trois angles d'un triangle sont «nécessaires». Cet être nécessaire s'appelle «nécessaire», et ce qui n'est pas nécessaire s'appelle «possible».

— Pourrais-tu me donner un autre exemple afin que je sois bien certain d'avoir compris parfaitement la différence entre «nécessaire» et «possible» ?

— Supposons que nous ayons un jeu de cartes, et que sur chaque carte soit inscrit un chiffre. Tu en tires une au hasard, sans choisir une carte particulière, et je te demande de me montrer quel est le chiffre qui y est inscrit. Même si je n'ai pas vu le chiffre, je saurai avec certitude deux choses :

— Il faut que ce chiffre soit soit pair soit impair ; car aucun chiffre ne sort de cette certitude.

— C'est-à-dire que pour chaque possibilité, il est possible que la carte porte un chiffre pair et il est possible qu'elle porte un chiffre impair ; la parité n'est pas nécessaire pour le chiffre, ni l'imparité. As-tu compris maintenant la différence entre le nécessaire et le possible ?

— Oui, parfaitement. Par conséquent, mon existence dans le monde est possible et non nécessaire, car j'existe à un moment et je n'existe pas à

un autre ; si mon existence était nécessaire, il ne m serait pas permis d'être jamais inexistant.

— Bien. Voilà : ton existence est «possible» parce que tu admets l'existence et la non-existence. Telle est la réalité de ton existence : tu es «possible».

Mais l'existence du possible a-t-elle besoin d'une cause, ou le possible peut-il s'exister par lui-même ?

— Puisqu'il admet l'existence et la non-existence, il doit y avoir quelqu'un qui opte pour l'un des deux.

— Oui, le possible, en ce qu'il admet deux possibilités ou davantage, doit être l'objet d'un choix qui privilégie l'une d'elles, exactement comme si nous avions une balle qui peut se mouvoir à droite, à gauche ou dans n'importe quelle autre direction ; la balle admet en elle-même le mouvement dans toutes les directions, et il faut que quelqu'un choisisse de la déplacer dans une direction particulière plutôt que dans les autres. Mais, selon toi, la balle peut-elle être celle qui choisit sa propre direction ?

— Bien sûr que non ; elle n'est pas raisonnable pour choisir.

— Très bien… C'est exact : le choisissant doit être un être conscient et raisonnable. Mais il y a une chose à remarquer avant cela : la balle, en tant que balle, accepte le mouvement dans toutes les directions, et, pour la balle elle-même, toutes les directions sont égales en probabilité et en possibilité ; aucune direction n'a de préférence sur une autre du point de vue de la balle. Donc, si tu comprends que le mouvement de la balle vers une direction particulière est possible, cela signifie qu'il lui faut quelqu'un qui choisisse et qui privilégie cette direction par rapport aux autres ; ce choisissant ou ce préférenceur est donc autre que la balle.

Nous pouvons généraliser cet exemple et dire : le «possible» admet l'existence et la non-existence, c'est-à-dire que l'essence du possible les

tolère également. Ainsi, tout possible a besoin d'un choisissant, d'un «préférant» qui opte pour l'une des éventualités plutôt que pour les autres ; et ce préférant doit être autre que le possible lui-même, car, relativement au possible, la probabilité de son existence est égale à celle de son inexistence ; l'égalité n'implique aucune préférence, et il faut donc que le préférant soit quelque chose d'autre que lui.

— Qui donc est alors capable de privilégier le possible, monsieur ?

— Nous remettrons un peu la discussion sur le «préférant» afin de compléter notre idée du «possible». Ainsi, nous sommes arrivés à ce que tu es possible : ton existence a besoin d'un préférant qui penche pour ton existence plutôt que pour ton inexistence, et ce préférant doit être autre que toi, car tu n'es pas capable de produire ton propre être, étant donné que tu es possible.

— Oui, jusque-là l'affaire est claire.

— Si ce que nous avons dit précédemment au sujet de ta personne s'applique à toi, passons aux propos concernant les attributs dont elle est pourvue, et choisissons, à titre d'exemple, l'attribut de la taille.

Si tu réfléchis à cet attribut selon la balance dont nous avons parlé, tu trouveras qu'il est aussi « possible » ; car ta taille n'est pas nécessaire dans le sens d'indispensable : il est concevable que tu sois plus grand ou plus petit. Et si tu regardes de vieilles photos de toi, tu constateras que ta taille change avec le temps : ta taille d'il y a dix ans n'est pas ta taille actuelle.

L'attribut de la taille est changeant ; aussi est-il possible.

— Si l'attribut est possible, il a aussi besoin d'un murajjih, n'est-ce pas ?

— Oui, nous savons que c'est le cas. Par exemple, si nous disions que ta taille actuelle n'est pas nécessairement la mesure de ta longueur, mais que 180 est un nombre possible, alors 190 ou 170 peuvent être la valeur ;

ta taille peut augmenter ou diminuer, et pour qu'elle ait une mesure déterminée il lui faut nécessairement un mukhassis.

— Mais de cette façon, toutes mes qualités seraient possibles, n'est-ce pas, monsieur ?

— Oui, car si tu y réfléchis comme suit, tu le trouveras évident et logique.

— Tu existes et tu es possible (1)

— Toutes les qualités dont est pourvu un existant possible seront possibles elles aussi (2)

— Donc tes qualités sont possibles (3)

— Bien... permettez-moi de reformuler vos derniers propos pour vérifier que j'ai bien compris ou non.

— J'ai bien compris.

— Je suis une essence existante, caractérisée par un ensemble d'attributs (1)

— Mon essence est possible, au sens où elle peut être existante ou non existante (2)

— Si je suppose que mon essence n'existe pas, il faut que les attributs dont je suis pourvu maintenant soient eux aussi inexistants (3)

— Par conséquent, mes attributs peuvent aussi être existants ou non existants selon mon essence (4)

— Bien dit ; raisonnement tout à fait correct. Nous en tirons la conséquence suivante.

— Tu es (par ton essence et par tes attributs) possible (1)

— Et tout possible a besoin d'un murajjih qui lui est autre(2)

— Donc tu as besoin d'un murajjih, quelque chose qui soit autre que toi (3)

— Parfait, la conclusion est maintenant claire.

— Tout ce que nous avons dit, mon fils, à propos de ta possibilité est pleinement vrai aussi pour le monde et pour tout ce qu'il contient ; toute chose dans le monde, si tu l'examines selon le modèle précédent, tu la trouveras changeante. Et tout ce qui est changeant a besoin d'un murajjih.

— Tu as développé davantage « la possibilité du monde », monsieur.

— Sache, mon fils, que tu es une image réduite du vaste monde aux confins immenses. Si tu réfléchis à toi-même et au monde avec ton intellect et non seulement avec tes sens, tu percevras que vous êtes identiques en réalité ; c'est pourquoi il nous a fallu commencer la recherche par nous-mêmes pour atteindre une vérité qui sera ensuite généralisée pour englober le monde en tout ce qu'il contient, et toi tu es une partie de ce tout. Imagine que je te dise : ici se trouve un groupe d'humains ; regarde-les.

Au premier regard tu verras Ahmed, Khalid, Saʿīd, ʿAisha, Maryam... etc. À ton premier examen, tu remarqueras leur différence : certains sont des hommes, d'autres des femmes ; et chaque homme diffère de l'autre. Ahmed est blanc et grand... Khalid est brun et de taille moyenne... Saʿīd aussi.

La même chose s'appliquera aux femmes. Au début nous ne verrons que la différence, car c'est ce que nos yeux observent et que nos sens perçoivent.

Mais si tu commences à approfondir l'examen de ce groupe d'humains et que tu t'enquiers d'eux, tu découvriras qu'Ahmed est étudiant à l'université, Khalid est étudiant à l'institut, Saʿīd est étudiant à l'école, ʿAisha est étudiante à l'université et Maryam est étudiante à l'école. Tu comprendras alors, malgré la différence de leurs apparences

et de leur sexe, qu'en réalité ils partagent un même jugement, à savoir qu'ils sont « étudiants ».

Applique cet exemple au monde : au début de ta connaissance de lui tu le verras comme soleil et lune, montagnes et arbres, lacs, humains et animaux... etc. Mais si tu les scrutes tous et que tu les considères d'un point de vue intellectuel et non seulement sensible, tu reconnaîtras qu'ils ont tous une même réalité, et que tu es partie de cette réalité commune en ce sens que tu es une part du monde.

— Et quelle est cette réalité « cosmique », monsieur ?

— Elle est la « possibilité » ; oui, c'est un seul mot, mais il est véridique pour le monde et tout ce qu'il contient.

Le monde est possible,

car tout ce qu'il contient est possible.

Par exemple, si tu regardes le soleil uniquement par les sens, tu diras : c'est un corps lumineux qui se déplace de l'orient vers l'occident, et tu ne percevras que ce qui le distingue des autres existants du monde. Mais si tu t'abstrais un peu des sens et que tu l'examines intellectuellement, tu constateras que l'exemple que nous avons donné de la trajectoire d'une sphère — l'égalité des probabilités de mouvement en toutes directions — s'applique pleinement à la « sphère du soleil » ; son mouvement de l'orient vers l'occident n'est pas nécessaire par essence pour le soleil, on peut concevoir la possibilité que sa trajectoire aille de l'occident vers l'orient, et donc son mouvement dans une direction donnée nécessite un murajjih.

— Mais, monsieur, son déplacement d'orient en occident n'est-il pas dû à des facteurs physiques cosmiques, à cause desquels le disque solaire se meut dans cette direction ?

— Comme je te l'ai dit à maintes reprises, nous remettons à plus tard la discussion sur le « murajjih » et nous nous concentrons maintenant sur

la « possibilité du monde » ; le soleil en tant que corps — c'est-à-dire considéré sans remarque d'aucune cause extérieure — peut se mouvoir dans n'importe quelle direction comme une sphère que tu connais. Si je te demandais : est-ce que le mouvement de l'orient vers l'occident est nécessaire pour le soleil...

Est-ce que, en tant que corps, elle-même possède une inclination pour une direction donnée, ou y a-t-il une cause autre qu'elle qui la fait se mouvoir dans ce sens ?

— Le corps, en tant que tel, n'a pas, d'après ce que j'ai compris, une propension pour une direction de mouvement déterminée ; par conséquent, le moteur en une direction donnée est autre que la substance du soleil, n'est-ce pas ?

— Oui, c'est exact.

Appliquez ce que nous avons dit au sujet du soleil à tout mobile du monde qui n'est exempt de mouvement : tous ont besoin d'un mukhaṣṣaṣ et d'un al-murajjih pour leur mouvement.

— Leur besoin de «al-murajjih» tient-il seulement à leur mouvement ?

— Non seulement à cela ; on peut dire d'eux exactement ce que nous avons dit à ton propos : de même que ton être est possible, toutes les qualités dont ton être est pourvu sont possibles elles aussi.

Et le monde est possible ; ainsi toutes les qualités qui caractérisent le monde sont également possibles.

Il n'existe pas de corps dans le monde qu'il ne soit concevable de voir plus grand ou plus petit que ce qu'il est maintenant ; aussi sa grandeur actuelle a-t-elle besoin d'un al-murajjih al-mukhaṣṣaṣ. Et il n'y a pas de couleur dont les corps du monde se parent sans qu'il soit envisageable qu'ils se parent d'une autre : leur couleur actuelle a donc besoin d'un al-murajjih al-mukhaṣṣaṣ.

Et de même, il n'y a pas d'attribut attribué au monde qui ne soit en besoin d'un mukhaṣṣaṣ al-murajjih.

— Mais, monsieur, nous avons reconnu que mon être est possible en considérant que j'ai été néant puis suis devenu existant, et par suite j'admets l'existence et le néant ; comment saurai-je que le monde supporte de même le néant ?

— Très bien. Pour répondre à cette question il y a une voie physique et une autre logique-intellectuelle.

Le physicien te dira que cet univers n'était pas ; puis il y eut le Big Bang qui vit commencer l'existence du monde avec lui. D'un point de vue physique, le monde admet l'existence — telle qu'elle est maintenant — et admet le néant — tel qu'il était avant le Big Bang — et c'est à vrai dire notre définition du possible.

Quant à la voie logique-intellectuelle, elle demande quelques précisions que je vais te donner brièvement, car l'adhan du maghrib est sur le point d'être entendu et nous serons obligés de clore notre séance pour la prière, si tu le permets.

— J'implore le pardon d'Allāh ; bien sûr, monsieur, faites comme il vous plaira.

— Bien… réfléchis à ce que tu vois dans le monde : tu constateras que tu observes l'alternance de l'existence et du néant dans tout ce qui t'entoure.

— Et comment cela, monsieur ?

— Ne remarques-tu pas que tu vois le changement dans le monde qui t'entoure en permanence ?

Tu vois l'alternance du jour et de la nuit, de la mobilité et du repos, de la mort et de la vie, de l'été et de l'hiver, de la jeunesse et de la vieillesse, etc.

Tout ce qui t'entoure est changeant ; que signifie le changement ?

— N'est-ce pas qu'il s'agit du passage d'un état à un autre ?

— Oui. Tout ce qui est changeant signifie qu'il admet des états différents. L'homme est changeant parce qu'il admet la mort et la vie, la santé et la maladie, la jeunesse et la vieillesse, la joie et la tristesse, etc.

Ainsi son changement indique qu'il admet toutes ces choses, et cela t'indique quoi ?

— Cela m'indique la possibilité de toutes ces choses, et la possibilité de l'homme qui admet ces choses, et par conséquent son besoin d'un al-murajjih dans chacun des cas.

— Bien. Tout être changeant est possible ; car le changement signifie qu'il est susceptible d'être atteint par un mukhaṣṣaṣ qui fait que la chose reçoit différents états, et chacun de ces états ne peut lui être attribué que par ce mukhaṣṣaṣ particulier. C'est pourquoi le monde observable est possible.

— J'ai parfaitement compris cela, mais, monsieur, ma difficulté porte sur ce que nous observons du changement : le monde n'est-il pas bien plus vaste que ce que nous voyons, et nous ne connaissons qu'une infime partie de lui ? Comment puis-je conclure que ce que je ne vois pas du monde est lui aussi changeant ?

— Excellente question.

D'un point de vue physique, le monde a commencé avec le Big Bang : le monde — avec tout ce qu'il contient — est passé de l'état de néant à l'état d'existence, et ce jugement vaut aussi bien pour ce que nous avons observé que pour ce que nous n'avons pas observé.

Rationnellement, nous inférons ce que nous ne voyons pas à partir de ce que nous voyons ; ainsi, le soleil est un exemple : est-il en mouvement parce qu'il est «soleil» seulement, ou parce qu'il est un corps ?

— Parce qu'il est un corps.

— Applique cela à tout corps : il acceptera le mouvement, et ainsi de suite.

Et maintenant, mon fils, nous sommes obligés de clore cette assemblée pour gagner la salle de prière ; demain, si Allāh le veut, nous nous rencontrerons au même temps et au même endroit ; réfléchis bien à ce que nous avons atteint concernant la possibilité du monde et son besoin d'un al-murajjih.

— Oui, je vous le promets, monsieur. Et merci pour votre bienveillance.

10. Difficultés

Je n'aurais jamais imaginé que la foi en Allāh exigerait toute cette recherche minutieuse ; nous ne sommes encore qu'au début du chemin, et cependant nous avons abordé tous ces détails. Je pensais que le cheikh me citerait des versets de l'al-Qurʾān et des al-Ḥadīth parlant de l'existence d'Allāh, puis me demanderait d'y croire ; mais il s'est lancé dans des idées et des raisonnements intellectuels les uns après les autres, en accumulant une foule d'exemples qui éclairent ce qui est requis.

En vérité, j'ai beaucoup admiré cette méthode ; car je suis convaincu que le suivisme est l'affaire des aveugles, comme le cheikh l'a dit, et que la foi la plus parfaite est celle que j'atteindrai par la démonstration… mais ! pourquoi la recherche de la foi doit-elle être si ardue ?

Est-ce une bonne chose que l'accès à Allāh se fasse à travers une telle peine, au point que l'homme saisisse la valeur de cette foi et comprenne qu'elle n'est pas une simple succession de paroles que nous transmettons de génération en génération en tant que suiveurs, mais qu'elle est l'œuvre de chercheurs qui établissent les preuves ?

Ou bien cette difficulté détournera-t-elle beaucoup de la recherche et de la réflexion, …

La plupart des gens ne s'y habituent pas : la majorité veut le résultat immédiatement et ne se soucie pas du chemin pour y parvenir. Si donc on commence sur cette voie de recherche de la foi, se rend-on alors au tout début du chemin ?

— Très bien.

Je pense que cette question mérite d'être discutée. De plus, une question m'a taraudé et je n'ai pas su la formuler correctement pendant le long exposé du shaykh selon lequel le possible a besoin d'un murajjih qui lui soit extérieur, surtout quand il a commencé à parler de

«l'éventualité de mes attributs». Faut-il vraiment que «ma taille» ait besoin d'un murajjih autre que moi ? N'y a-t-il pas dans mon corps des chromosomes qui déterminent toutes les qualités dont je fais preuve — taille, couleur, forme, etc. — et ces chromosomes font partie de moi ; pourquoi aurais-je besoin d'un autre pour départager mes attributs ? Et l'univers qui est apparu après le Big Bang : pourquoi ne pourrions-nous pas imaginer que son explosion était due à quelque chose en lui, sans qu'il soit nécessaire d'avoir un murajjih extérieur ? Je crois qu'il faut résoudre ces difficultés avant de poursuivre notre recherche.

11. *(ndt : sans titre)*

J'attendis que le shaykh eût fini la prière de la ʿaṣr ; quelques fidèles le saluèrent, puis il se dirigea vers la bibliothèque de la mosquée. Dès qu'il y entra, je m'y précipitai, désireux de ne laisser personne me devancer pour le tête-à-tête avec le shaykh, car je pensais que, si d'autres étaient présents, je ne pourrais pas poser librement les questions qui m'avaient assailli la veille — elles étaient le fruit d'un long dialogue entre nous, et il est difficile à qui n'a pas assisté à ce dialogue de comprendre comment ces questions me sont venues. À peine m'eut-il vu à la porte de la bibliothèque qu'il me sourit, satisfait que je fusse vraiment revenu le lendemain ; je crus qu'il appréciait ma sincérité dans la recherche et que je ne négligeais pas de poursuivre le dialogue malgré la difficulté que j'avais éprouvée la veille.

— Bonjour, mon fils, dit-il en souriant encore de ce sourire de satisfaction qui, en vérité, m'encouragea à vider tout ce que j'avais remisé la veille. Je vois que tu es venu à l'heure précise ; je ne l'attribue qu'aux questions qui t'ont tourmenté après notre réunion d'hier.

Je lui rendis son sourire.

— Oui, monsieur, répondis-je, la nuit a été riche, et ce qui m'a le plus étonné, c'est qu'à chaque question que je me posais d'autres en surgissaient, au point que l'aube allait presque se lever sans que leur afflux se soit interrompu.

— C'est bien, dit-il ; cela montre que tu as réfléchi en profondeur à ce que nous avons discuté hier. Mieux encore — et c'est préférable — que tu sois capable de formuler l'idée qui est dans ton esprit sous la forme d'une question claire et précise. Cela s'apprend : la capacité à choisir les mots appropriés qui expriment exactement ton intention n'est pas une mince chose. Tes pensées, enfermées en toi, ne seront connues de personne ; ton choix des mots est donc le seul moyen de transmettre tes idées aux autres. Si tu n'es pas précis dans le choix des termes, ton

intention ne leur parviendra pas telle qu'elle est en toi ; comme l'on disait jadis : «La bonne question est la moitié du savoir.»

— J'essaierai, monsieur.

— Pourquoi, plus nous avançons dans la recherche, celle-ci devient-elle plus difficile ? commençai-je. Au départ le discours était compréhensible et clair, puis il n'est devenu intelligible qu'avec explications et analyses, et je pense qu'après cela il ne sera plus compris sans une réflexion profonde.

— Il faut que tu comprennes, mon fils, que la «clarté d'une idée» est relative ; elle ne se donne pas a priori à tous au même degré. Si je te parle d'un problème mathématique alors que tu n'as pas étudié cette science, l'idée ne te paraîtra pas claire, tandis qu'elle le sera pour un étudiant universitaire en mathématiques. La cause en est l'habitude et l'accoutumance : celui qui s'est familiarisé avec une chose et l'a apprise en vient à l'avoir plus rapidement et plus clairement présente à l'esprit que celui qui ne l'a pas apprise. Cela vaut tout à fait pour ce qui nous occupe maintenant. Dans les époques récentes la plupart des gens se sont préoccupés de leurs moyens d'existence et n'ont plus de temps pour rechercher et approfondir leur religion ; la majorité s'est satisfaite de l'imitation et n'y a vu aucun empêchement. Qui rencontre une difficulté dans une affaire religieuse cherche la voie la plus aisée et la plus rapide, que ce soit en consultant Internet ou en interrogeant le shaykh le plus proche. C'est pourquoi l'examen de ces sujets est aujourd'hui inhabituel pour la plupart : ils les trouvent difficiles, alors qu'autrefois — au degré que nous avons exploré hier — ces questions étaient connues même des gens ordinaires ; bien des propos des gens du commun étaient plus profonds que ce que nous avons tenu, à cause de leurs fréquentes relations avec les savants et de leur familiarité avec le discours savant. Le fait qu'une idée ne soit pas claire pour nous n'implique pas qu'elle soit, en elle-même, obscure.

Quand l'homme veut réfléchir à une chose qui ne lui est pas claire, il a recours d'abord à l'aide de l'exemple le plus proche qu'il connaisse pour l'éclairer. Par exemple, si je te parle d'un type de confiserie que tu n'as jamais connu, l'image du type de bonbon le plus proche que tu connaisses te viendra immédiatement à l'esprit. De même, si nous parlons d'un soleil d'une autre galaxie dans l'univers, l'image de notre soleil, que nous connaissons, surgira dans l'esprit comme exemple proche. Ainsi, l'apparition de l'exemple se produira spontanément chaque fois que tu entreprendras de penser à quelque chose. Mais quel est l'exemple qui te vient à l'esprit quand tu penses à Allāh ? Tu te trouveras incapable de recourir à un exemple pour rapprocher la pensée, car il n'existe pas d'exemple pour Allāh le Créateur : si, dans ton esprit, un exemple surgit, sache que ce à quoi tu réfléchis n'est pas Dieu, car l'exemple sera l'un des existants que tu as rencontrés, et aucun existant que tu as rencontré n'est autre chose qu'une partie du monde créé ; or nous cherchons le Créateur. C'est ce que l'on a exprimé par la formule : «Tout ce qui t'est venu à l'esprit, sache qu'Allāh en est autrement.»

Alors, mon fils, tu cherches donc l'invisible absolu qui n'a ni exemple ni semblable ; sa recherche est pénible pour l'âme qui, par son tempérament, penche vers la commodité en invoquant un exemple proche qui facilite la connaissance. C'est pourquoi certains hommes ont consenti, à propos d'Allāh, à le comparer à des corps.

Souviens-toi toujours : Allāh est l'Invisible absolu, mais Il est intelligible, c'est-à-dire que les intellects peuvent appréhender Son existence et quelques-unes de Ses propriétés. Allāh est intelligible et non sensible. — Oui, vous avez raison.

Et maintenant, avec votre permission, nous avons parlé lors de la rencontre passée du besoin du monde et de ce qu'il contient d'un principe déterminant ; qui est donc ce déterminant ? — Très bien.

Ce monde est un être possible, et par conséquent il a besoin d'un principe déterminant. Examinons les hypothèses concernant ce déterminant et testons-les une par une, afin de juger ensuite laquelle est la seule possibilité rationnelle qui puisse être le déterminant du monde. Le déterminant ne peut être qu'une des deux choses suivantes :

1) le monde s'est lui-même déterminé ;

2) le déterminant est quelque chose d'autre que le monde.

Nous avons montré précédemment qu'il n'est pas logiquement admissible que le monde se soit déterminé lui-même ; car il est possible, et de la nature du possible il résulte qu'il a besoin d'un déterminant. Comment donc ce qui a besoin d'un déterminant pourrait-il être le déterminant ? Il reste donc que le déterminant soit quelque chose d'autre que le monde, et ceci admet aussi deux possibilités : ou bien ce déterminant est un être de l'ordre du possible, ou bien son existence est nécessaire et requise. Ce que nous avons dit de l'impossibilité pour le monde possible de s'être déterminé lui-même vaut de même pour un déterminant possible distinct du monde ; car celui-ci aura lui aussi besoin de quelqu'un pour le déterminer. Ensuite, si le monde a un déterminant autre que lui, il en découle que ce déterminant doit être antérieur à lui dans l'existence : comment pourrait-il choisir de produire le monde s'il venait à exister après lui ou avec lui ? C'est comme quelqu'un qui veut bâtir une maison : il faut que son existence soit antérieure à celle de la maison afin que l'acte de bâtir puisse émaner de lui. L'existence du possible a été inaugurée par le monde ; il n'y avait donc rien de possible avant lui. Ce qui précède le monde est Allāh chez les croyants, et le pur néant chez les athées, et aucun des deux n'appartient au genre des possibles existants. Quant au fait qu'Allāh ne serait pas un être possible, nous l'expliquerons un peu plus loin.

Et quant au néant — puisqu'il est « non-existence » — comment le non-être pourrait-il être présent en tant que possible ? — Mais

permettez-moi, monsieur : hier une question m'est venue à propos d'une information que j'avais lue auparavant concernant l'origine du monde, selon laquelle le monde est né du Big Bang, et cette explosion aurait été due à la force de gravité, et je pense que la gravité est l'une des possibles ; dès lors il serait scientifiquement possible de faire du déterminant du monde l'un des possibles. Cette assertion est-elle correcte ? — Je te répondrai par un exemple qui reproduit ton raisonnement.

Tu es contingent, tu as besoin d'un déterminant qui te fasse exister ; est-il admissible que ta main soit celle qui a déterminé ton existence ? — Bien sûr que non ! Comment ma main pourrait-elle être la cause de mon existence alors qu'elle fait partie de moi et que son existence dépend de la mienne ? — Et cela vaut aussi pour ton exemple : la gravité est une partie du monde, il n'y a pas de gravité sans monde; la conséquence est la suivante :

1) la gravité est apparue avec le monde ;

2) mais le monde est apparu par la gravité.

Il en résulte que la gravité serait présente après le monde parce qu'elle en est une partie, et en même temps elle serait apparue avant lui parce qu'elle serait la cause de son existence, et la contradiction est manifeste ; on appelle cela « la circularité ». — En effet, la chose est là manifestement impossible.

Et il y a aussi une autre question qui me taraude et j'espère qu'elle ne vous offensera. — Allez, demande. — Si cette impossibilité est si évidente, si simple qu'un non-spécialiste comme moi la saisit, comment se fait-il qu'elle ait échappé à de grands physiciens qui l'ont pourtant avancée ? — Tu as bien posé la question.

En apparence l'affaire semble ardue et cause des difficultés à beaucoup ; j'ai même vu que cette question, précisément, a été la cause du doute de certains envers la religion : comment la religion

pourrait-elle être rationnelle si certains génies du monde la négligent ? Comment faire confiance à une vérité atteinte par un derviche retiré dans sa mosquée et non atteinte par un homme comme « Stephen Hawking » par exemple dans son laboratoire ? — Oui, exactement... voilà ce qui me trouble, monsieur. — Tout d'abord, permets-moi de te poser la question en sens inverse : si tu voyais un grand physicien atomiste, lauréat du prix Nobel, qui adorait la vache et la vénérait, est-ce que le fait qu'il soit un grand savant rendrait rationnelle l'adoration de la vache ? — Bien sûr que non, la vache reste une vache et ne peut devenir un objet d'adoration. — Très bien. Et si tu voyais un grand physicien qui nierait l'existence d'Allāh parce qu'Il n'est pas sensible, penses-tu que sa négation serait rationnelle ? — Je ne le crois pas ; car Allāh — que nous établissions Son existence ou non — est un concept qui transcende les sens, c'est une réalité métaphysique et occulte ; comment pourrions-nous l'exiger sensible ?

— Exactement, tu as mis le doigt sur la clé de la réponse à ta question : la recherche rationnelle consiste à étudier chaque science avec les instruments qui conviennent à l'objet de cette science. Celui qui, par exemple, aborde des problèmes biologiques ou physiques par une enquête métaphysique ne mène pas une recherche rationnelle, car il examine un objet sensible et empirique par une méthode métaphysique. Et inversement, celui qui traite des questions métaphysiques, philosophiques ou dogmatiques divines par une recherche sensorielle et expérimentale n'est pas rationnel, même s'il est un grand savant dans sa spécialité ; car il étudie un sujet avec un instrument inapproprié. La recherche relative à la foi en Allāh n'est ni purement occulte, ni purement expérimentale ; c'est pourquoi elle est une recherche rationnelle, puisqu'elle repose en partie sur la réflexion. Dans le côté sensible du monde, en le considérant du point de vue de sa succession et de sa transformation, et aussi dans un de ses aspects il y a une recherche philosophique et logique fondée sur des concepts abstraits par rapport aux sensibles, tels que les notions de nécessité et

de possibilité, qui ne sont pas ce qui se voit et s'expérimente, mais ce qui s'intellige.

Cette recherche, mon fils, ne peut se passer d'une médiation ; il faut rapporter chaque section à ses instruments propres, car c'est une enquête composite, comme nous l'avons dit, et non simple. Tant que tu examines le côté sensible avec ses instruments propres, et le côté philosophique et logique avec ses instruments propres, sois assuré, et ne te préoccupe pas du nom de celui qui est contre toi ou qui est d'accord avec toi ; regarde plutôt sa méthode d'enquête. Car même celui qui s'accorde avec toi sur le résultat final tout en adoptant une méthode incorrecte ne t'a en réalité pas donné raison, si bien qu'il peut sembler avoir atteint le même résultat ; parvenir à une conclusion vraie au moyen d'une méthode corrompue n'est qu'un hasard, et non une recherche scientifique objective.

— Merci, monsieur, pour cette réponse complète.

— Je vous en prie.

— Il reste que nous poursuivions ce que nous avons commencé.

— Nous avons dit : ce qui fait prévaloir l'existence du monde ne peut être que nécessaire.

— Voilà la grande vérité.

Le monde doit nécessairement avoir ce qui fait prévaloir son existence, et l'existence de ce principe est nécessaire, c'est-à-dire qu'il est «l'Être nécessaire». Tout ce qui concerne la recherche sur le Créateur tournera autour de cette vérité. «Le Créateur ne peut être Créateur que s'il est l'Être nécessaire.» Tu dois la garder toujours présente dans ta recherche, et chaque fois qu'une question en théologie t'apparaît confuse, rappelle-t'en.

— Merci, monsieur ; nous sommes arrivés à ce que le principe qui fait prévaloir l'existence du monde soit l'Être nécessaire, mais d'où avons-nous jugé qu'il s'agit d'Allāh ?

— J'essaierai de raccourcir la réponse autant que possible avant que le temps ne nous rattrape et que le muezzin n'appelle à la prière.

Nous considérons le monde sous deux angles. Le premier : qu'il est possible et qu'il lui faut nécessairement un principe qui fasse prévaloir son existence ; le second : que ce principe pour lui doit être différent, c'est-à-dire nécessaire et non possible.

Remarque ici notre phrase : «il est possible et il lui faut un principe qui fasse prévaloir son existence» ; cette phrase équivaut au mot «créé», puisque tout créé fut néant puis «créé», c'est-à-dire qu'il a été rendu existant. L'être créé accepte l'existence et la non-existence, et il doit pour chacun d'eux un principe qui le détermine ; c'est exactement notre assertion : «il est possible et il lui faut un principe qui fasse prévaloir son existence».

Aussi notre formule «le principe qui fait prévaloir l'existence du monde» équivaut à notre expression «le principe qui fait prévaloir l'existence du possible» : c'est celui qui choisit son existence plutôt que son inexistence. Et par «Créateur» nous n'entendons que cela : le faiseur d'exister et le faiseur de disparaître.

Donc il y a un Créateur et un créé, le Créateur est nécessaire, et le créé est possible. La recherche sur Dieu est en vérité une recherche sur le Créateur ; c'est-à-dire que tu ne dois pas perdre de vue qu'il est l'agent producteur et créateur du monde. C'est là l'objet qui peut te permettre d'aboutir avec certitude : on ne peut atteindre l'essence intime de Dieu, mais on peut, avec certitude, reconnaître qu'il existe un Créateur du monde, ce principe nécessaire qui fait prévaloir l'existence du monde possible ; ensuite tu examines quelles qualités il doit nécessairement posséder pour être Créateur, qualités sans lesquelles il ne serait pas Créateur.

Voilà le Dieu véritable qu'il faut adorer : «l'Être nécessaire» revêtu des attributs du Créateur.

Nous avons exposé la première partie, à savoir qu'il est l'Être nécessaire ; il reste l'enquête sur ses attributs en tant que Créateur… et c'est ce dont nous parlerons demain, si Allāh le veut.

12. *(ndt : sans titre)*

Cette nuit-là je me mis à tenter de réfléchir aux attributs dont le Créateur doit être pourvu, sans sauter de manière logique sur ce dont je n'étais pas sûr. Je sais maintenant que le monde possible a un principe qui le fait prévaloir et que ce principe est nécessaire, mais je n'étais pas encore arrivé, logiquement, à conclure qu'il s'agissait d'Allāh.

Doit-on, par exemple, dire que le Créateur doit être «fort» ? Doit-il être «savant» de toute chose ? Doit-il être «miséricordieux» ?

— Bien, si je dresse la liste des questions ainsi, la nuit n'en finirait pas. J'essaierai d'aboutir à un exemple concret, comme a dit le cheikh ; cela me facilitera peut-être ce travail de réflexion compliqué.

Si j'imaginais que je vais construire une maison, de quelles qualités aurais-je besoin pour réaliser cet objectif ? J'aurais besoin des matériaux de construction… d'un terrain sur lequel édifier l'habitation… d'un plan d'ingénierie pour la forme de la maison… d'ouvriers qui m'assistent dans la construction.

Le Créateur a-t-il besoin de l'un de ces éléments pour créer ? S'il crée à partir du néant, il n'y aura pas de terrain ni de matériaux auparavant, car ce qui existe avant la création est le néant. Et le Créateur n'aura pas non plus besoin d'aide pour la création ; car s'il avait besoin d'un autre que Lui, il serait un possible impuissant et non un nécessaire.

Mais je pense qu'il doit être savant de ce qu'il veut créer ; on peut concevoir un artisan qui ne sait pas ce qu'il fabrique ? Donc le Créateur est «savant» ; je crois que c'est une qualité nécessaire au Créateur, sans laquelle il ne serait pas Créateur. Mais la science suffit-elle pour créer ? Certainement non : il doit posséder «la puissance» de créer ce qu'il sait.

— Oui, je pense que c'est la meilleure description : «la puissance de créer ce qu'il sait».

Je crois que ce à quoi je suis parvenu, bien que non complet, est toutefois suffisant, selon moi, pour former mon idée du Créateur : il est «le Puissant-Savant».

Dès que la prière fut terminée, le cheikh se tourna à droite puis à gauche ; j'étais juste derrière lui, il ne m'avait d'abord pas remarqué ; je crus qu'il cherchait quelqu'un, puis il se retourna une seconde fois. Cette fois, il regarda derrière lui et me vit… Je vis alors un sourire différent… le sourire de celui qui a trouvé quelque chose de précieux. Au début, je fus étonné de l'ardeur que le cheikh manifestait aujourd'hui dans mon entretien, et je n'osai lui demander ce que signifiait ce regard et cette ardeur ; lorsque nous entrâmes dans la bibliothèque, il me répondit :

— Bien, mon fils : d'abord, j'hésite toujours à recevoir celui qui vient débattre avec moi d'une objection ou d'une difficulté épineuse qui le tourmente en matière de dogme ; c'est que, à mon sens, la plupart viennent pour entendre une réponse déterminée puis s'en vont sans mise au net ni vérification de la réponse, et cela me fait perdre le plaisir de la recherche, de la question et de la réponse.

Celui qui, mon fils, a saisi quel plaisir apporte la quête et la transmission du savoir n'éprouvera absolument aucune difficulté sur son chemin.

— L'ardeur pour le savoir et l'enseignement te permet de toucher la voûte du ciel… elle te fait même sentir le parfum du Paradis alors que tu es dans ce monde. J'ai pris pour habitude d'accorder aux demandeurs trois rencontres : celui qui fait preuve de patience et assiste à une première séance, puis à une seconde, puis à une troisième, est véritablement chercheur de savoir et désire la certitude sans se contenter de la tradition ; quant à celui qui se contente d'une ou deux séances, il n'est le plus souvent qu'un demandeur d'une

réponse qu'il répétera. Et toi, mon fils, tu es parvenu à ta troisième séance.

— Louange à Allāh, et je cherche vraiment la vérité, monsieur ; c'est moi qui devrais être assoiffé de ton dialogue, non l'inverse.

— La science s'acquiert par deux voies dont on ne peut se passer. La première : la recherche, la lecture, l'analyse et la clarification des questions. La seconde : le dialogue, la question et la disputation.

Dans la première voie, l'étudiant suit le maître, et il doit le faire, surtout au début, quand il ne possède pas la compétence d'une recherche et d'une lecture correctes. Quant à la seconde voie, la utilité y est réciproque : la question de l'étudiant lui est utile, et elle est également utile au maître ; elle constitue un entraînement à la capacité de formuler et d'établir la réponse.

Elle ouvre aussi son esprit à un aspect nouveau de la question auquel il n'avait peut-être pas prêté attention ; le maître a compris la question auparavant et sait ce que l'on peut l'interroger à son sujet, et voilà qu'une question survient d'un point dont il n'aurait pas imaginé qu'il puisse poser difficulté à quelqu'un ; il y prête attention pour l'avenir et il simplifie la réponse d'une façon qu'il n'eût pas adoptée autrement.

Nous avons trop parlé et je crains que le temps ne nous rattrape ; revenons à l'endroit où nous nous étions arrêtés. Dis ce que tu as à dire ; il faut que tu aies beaucoup réfléchi hier.

— Nous sommes parvenus, monsieur, à ce que l'enquête sur le devoir d'existence relève d'une investigation du point de vue de son fait d'être créateur du monde ; il doit donc être pourvu de ce par quoi l'on ne peut concevoir le Créateur comme Créateur autrement qu'en vertu de cela. Hier j'ai médité sur ces attributs et j'ai trouvé que le Créateur doit être capable et savant ; cela est-il exact ?

— Bien, tu as atteint un aspect de la vérité assez acceptable, mais la question exige davantage de précision.

La créature est «l'ex-nihilo de l'être», ou, plus exactement : «la production du possible à partir du néant». Analysant cette phrase pour voir quelles problématiques elle recèle, puis recomposant ce que nous avons analysé, nous parviendrons ensuite à une conception logique du Créateur.

L'attribut nécessaire le plus manifeste du Créateur est la «puissance» ; la puissance est la propriété par laquelle l'ex-nihilo s'accomplit : tout ce qui est venu à l'être à partir du néant a nécessairement été produit par une puissance, et sans elle il serait demeuré néant.

C'est l'attribut le plus évident, car nous percevons sans doute qu'aucune action ne procède de quelqu'un sans que celui-ci en soit capable ; et dès que tu vois une action, tu comprendras immédiatement que l'auteur de cette action en est capable.

Par exemple, au seul fait de me voir écrire au tableau en anglais, tu concluras nécessairement que cette action n'eût pu émaner de moi si je n'en avais été capable. Et inversement, si je n'en avais pas été capable, elle ne se serait pas produite.

Il en va de même pour ce monde : si le Créateur eût été incapable de le créer, le monde n'existerait pas ; or le monde existe, il faut donc que son Créateur soit capable.

La puissance est donc celle qui fait exister le possible ; mais tous les possibles existent-ils ?

— Je n'ai pas compris votre question, monsieur.

— Par exemple, si nous réfléchissons ensemble aux éventualités possibles et rationnelles quant à la couleur de tes cheveux : tu sais déjà que la noirceur de tes cheveux n'est pas nécessairement imposée par la

raison, et tu peux la concevoir brune, ou blonde, ou rousse… etc. Les éventualités possibles pour la couleur de tes cheveux sont au nombre des couleurs connues, n'est-ce pas ?

— En vérité, cet exemple me pose difficulté ; car la couleur de mes cheveux est déterminée par les gènes présents dans mon corps, et elle ne sera que ce qu'elle est maintenant ; les autres couleurs impliqueraient d'autres gènes.

— Oui, c'est exact ; la noirceur de tes cheveux maintenant tient au fait que certains gènes sont en toi, et si d'autres gènes pouvaient exister, la couleur de tes cheveux changerait, n'est-ce pas ?

— Oui, mais il n'y aura pas d'autres gènes ; car ces gènes je les ai reçus d'un père déterminé et d'une mère déterminée, ils ne changeront pas tant que mon père est mon père et ma mère est ma mère.

— Et faut-il rationnellement que tes parents soient précisément tel homme et telle femme en particulier ?

— Je n'ai pas compris, monsieur !

— Je veux dire que le nombre d'humains actuellement est d'environ sept milliards ; supposons que la moitié d'entre eux soient des hommes et l'autre moitié des femmes, la probabilité que tel homme précis soit ton père est d'un sur trois milliards et demi… de même la probabilité que telle femme précise soit ta mère… et par conséquent la probabilité que ce soient précisément les gènes que tu portes aujourd'hui est la somme de toutes ces éventualités.

— Quelle merveille !

Je n'avais jamais envisagé la question de cette façon ; ainsi ce que je prenais pour une seule possibilité n'était en réalité, dans mon raisonnement superficiel, que l'exemple d'une couleur unique — comme si mon père était tel et ma mère telle — alors qu'en vérité il existe un million d'autres possibilités raisonnables.

— Oui, voilà : le Créateur, qui a fait exister par Sa puissance un possible déterminé parmi une foule, une infinité de possibles, pourquoi a-T-Il créé précisément ce possible-là ?

— Peut-on dire qu'Il « l'a choisi » plutôt qu'un autre ?

— Oui, bien sûr : Il a choisi de le faire exister.

— À présent, concentre ton regard sur cette phrase : « Le Créateur a choisi de le faire exister. » La création est-elle identique au choix, ou s'agit-il de deux attributs distincts ?

— Je pense que le choix précède la création : on choisit d'abord ce qu'on fera ensuite exister, puis on le crée, n'est-ce pas ?

— Oui : le choix est l'attribut de la volonté ; c'est lui qui privilégie une possibilité déterminée parmi une infinité de possibilités, de sorte que la « puissance » réalise ce que la volonté a choisi.

— Donc le Créateur doit être voulant et capable.

— Oui : le Créateur crée, par Sa « puissance », ce que Sa « volonté » a choisi.

— Mais peut-on choisir l'inconnu ?

— Pardonnez-moi, monsieur, je crois que la réflexion devient plus complexe : qu'entendez-vous par « choisir l'inconnu » ?

— Je vais simplifier par un exemple proche qui illustre l'idée, puis nous en reviendrons à la question principale. Si je te dis : « Chaque matin, le repas est ‹s› », que choisiras-tu pour exécuter mon ordre ?

— Comment puis-je exécuter votre ordre s'il ne m'est pas intelligible ? Je ne sais pas ce que vous entendez par « s ».

— Exactement : la volonté choisit ce qui est connu ; ce qui est inconnu ne sera pas l'objet de la volonté. La volonté choisit l'accomplissement

d'une chose « déterminée », distinguée des autres : ce qui n'est pas présent et connu ne peut être demandé.

— Permettez-moi, monsieur, un exemple pour vérifier que j'ai compris : si vous me dites demain que j'ai un examen à l'université sans préciser la matière, je ne pourrai pas choisir l'acte d'étudier, car je ne sais pas ce que je dois précisément étudier.

— Peut-être votre exemple s'en approche, mais il faut le préciser : si je vous dis seulement « demain tu as un examen à l'université »...

...les possibilités sont alors limitées au nombre des matières que vous étudiez actuellement ; et même si je n'ai pas désigné une matière en particulier, vous pouvez étudier toutes vos matières et ainsi l'action se réalisera de votre part.

Mais si l'affaire comporte une infinité de possibilités, comment choisiras-tu précisément l'objet voulu plutôt qu'un autre ?

Reportez cette réflexion au Créateur capable et voulant : comment a-t-Il voulu créer le monde selon certaines possibilités précises parmi une multitude infinie de possibilités ?

Le monde peut être plus grand qu'il n'est, ou plus petit ; et pour chacune de ces grandeurs il existe une infinité de possibilités quant au degré de grandeur ou de petitesse ; et il en va de même pour chaque qualité dans ce monde : il y aura donc une profusion de ces possibilités.

La volonté du Créateur de l'existence du monde avec ces attributs particuliers ne tient que si elle est précédée de la connaissance de ces attributs ; car, si le Créateur ne les connaissait pas, comment les aurait-Il choisis ?

— Je comprends, monsieur : le créateur du monde doit être capable, voulant et savant ; ces attributs sont logiques ; en effet, il est nécessaire que le créateur du monde soit doté de ces attributs.

— Et ces attributs n'existent que chez le ḥayy (le Vivant) : tout capable, savant et voulant doit être vivant. Il en résulte que le monde a un Créateur vivant.

Son existence est nécessaire,

Il est Créateur,

Il est capable,

Il est voulant,

Il est savant,

Il est vivant...

...voilà Allāh, mon fils.

...voilà le vrai Dieu.

Et quiconque se voit attribuer une divinité autre que Lui n'est pas doté de ces attributs tels que nous les avons expliqués.

— Ce n'est pas seulement de prononcer le mot « Allāh » avec la langue ; ce à quoi nous nous vouons envers Allāh, c'est de savoir ce que contient ce mot honorable en termes d'attributs de la divinité.

Et maintenant, mon fils, songe à ce que nous avons atteint dans notre recherche ; je te verrai demain si tu as une question.

14. Il est Allāh…

Allāh…

Ces quatre lettres (en arabe) m'ont demandé tout ce temps pour en saisir le sens.

Peut-être qu'une vie entière passe pour certains sans qu'ils n'obtiennent la signification ; ils se contente de les répéter avec leur langue et d'imiter ce qu'on leur a dit de leur sens.

Allāh est l'Être dont l'existence est nécessaire.

Il est le Capable.

Le Voulant.

Le Savant.

Le Vivant.

Il est le Créateur du monde.

Mais…

Si le monde, en tout ce qu'il contient, est Sa création, alors les maux qui existent dans le monde sont aussi Sa création ; c'est-à-dire que toute cette destruction, ces meurtres et cette haine présents dans le monde sont de la création d'Allāh.

Il est Celui qui le fait exister par Sa puissance, Celui qui l'a choisi par Sa volonté, Celui qui en sait et en connaît les conséquences.

Un regard objectif sur l'état du monde aujourd'hui, avec ses guerres, ses catastrophes et ses épidémies, nous conduit à la forte présomption que l'avenir de l'humanité sera pire que ce que son parcours a déjà traversé.

Comment Allāh, le Miséricordieux, admettrait-Il l'existence du mal dans le monde qu'Il a créé ? Comment accepterait-Il que le mal s'y étende, se répande et devienne plus bestial ?

Si je disais qu'Allāh n'est pas le créateur des maux du monde, aurais-je ainsi résolu le problème ? Non : Allāh est le Créateur du bien, et tout ce qui est mal n'est que l'ouvrage d'un autre.

Cette réponse résout une partie du problème, mais elle ouvre une nouvelle série de difficultés ; elle règle l'objection selon laquelle Allāh le Miséricordieux ne crée pas le mal, mais en retour fait surgir une interrogation plus grave : comment concevoir l'existence d'un créateur autre que Lui ?

Au reste, le mal dans le monde — à mon avis — est plus abondant que le bien ; cet Autre créateur en produira-t-il donc davantage que Celui qu'on tient pour Créateur ? Quelle étrange réflexion : on dirait qu'elle n'a pas de fin. Chaque fois que je pensais l'avoir achevée, elle ouvrait une nouvelle porte au questionnement.

Mais la différence, pour moi maintenant, est que je suis rassuré : ces interrogations sont mon chemin vers la foi.

Par des nuits comme celle-ci, de telles questions m'inquiétaient et me perturbaient ; auparavant, je croyais toujours qu'il s'agissait de questions prohibées, de simples tentations du shayṭān, et que, si elles me venaient à l'esprit, j'étais une mauvaise personne soumise au shayṭān. Mais à présent je sais que ces questions peuvent traverser l'esprit de quiconque, et, puisqu'il m'arrive de trouver un savant à qui je les adresse et d'en discuter avec lui, il n'y a pas lieu de s'alarmer ; au

contraire, comme l'a dit le cheikh, elles seront la voie pour rompre avec le taqlīd et pour la confirmation de la foi.

15. La problématique du mal

Dès que nous entrâmes dans la pièce devenue familière pour moi, et que le cheikh prit place, je l'interpelai par la question :

— Est-il concevable qu'Allāh, le Très-Haut, soit le créateur de tous ces maux que nous voyons et dont nous entendons parler matin et soir dans le monde ?

Le cheikh sourit longuement. Je ne sus si c'était à cause de mon empressement à poser la question, ou parce qu'il s'y attendait de ma part ; après avoir pris tout le temps de son sourire coutumier, il commença à parler :

— Sache, mon fils, que cette question est apparue très tôt dans le parcours de l'humanité, et les religions se sont divisées dans leur conception du mal et de ses causes, des divergences atteignant parfois la contradiction. Certaines religions ont expliqué le mal par l'existence d'un dieu ancien, propre au mal, qui le crée et le produit, comme c'est le cas dans nombre de religions orientales.

D'autres l'expliquent par l'existence d'une créature chargée d'une mission déterminée — tenter l'homme et l'inciter à commettre le péché — que l'on a coutume d'appeler « le shayṭān ». On peut encore rendre compte de l'existence du mal en affirmant que c'est l'homme lui-même qui le produit par sa volonté libre, que Allāh a placée en lui, et grâce à laquelle il engendre conjointement le bien et le mal.

Et peut-être le philosophe athénien Épicure fut-il des premiers à considérer ce problème comme une difficulté aiguë pour la conception religieuse de l'existence de Dieu dans la philosophie grecque ancienne

— ce qui n'est pas surprenant chez un philosophe dont la pensée repose sur les notions de plaisir et de douleur. Je peux te résumer sa position par la question suivante : comment un dieu que l'on suppose omniscient, miséricordieux et puissant peut-il tolérer l'existence de ces maux qui remplissent le monde ?

La réponse, selon Épicure, se réduit à quatre possibilités, pas une de plus :

1) soit le dieu veut ôter le mal mais ne le peut pas ;

2) soit il peut mais ne veut pas ;

3) soit il ne peut pas et ne veut pas ;

4) soit il peut et veut ôter le mal.

Si donc il veut ôter le mal et ne le peut pas, il est impuissant, et l'impuissant n'est pas un dieu. Si il peut l'ôter et ne veut pas, il est mauvais, ce qui contredit l'hypothèse d'un dieu parfait auquel on n'attribue aucune déficience. Si il ne peut ni ne veut, il est à la fois impuissant et malfaisant ; celui dont les attributs seraient tels n'est pas un dieu. Et si il peut ôter le mal et le veut, d'où vient donc le mal ? Ou pourquoi ne l'abolit-Il pas ?

Épicure conclut que toutes ces hypothèses quant à l'existence du mal sont incompatibles avec l'existence de Dieu.

En réalité, on peut examiner la problématique de la « création du mal » sous des angles différents — tous confirment qu'il n'y a pas nécessairement opposition entre les deux présences, celle du mal et celle de Dieu. Y a-t-il vraiment un mal absolu dans le monde ? Par exemple : tout ce que tu considères comme mal, un autre humain y trouvera — inévitablement — quelque bon. Le meurtre d'un homme, par exemple, est, aux yeux de beaucoup, un acte franchement mauvais, peut-être l'un des maux les plus abominables ; mais si l'on apprend que la personne tuée combattait, tuait, volait et violait des innocents, nul

doute que nombre de gens verront dans son assassinat un grand bien, une délivrance de l'injustice que subissaient les victimes.

Et si nous considérons les guerres entre les hommes, ceux qui affirment l'existence du mal absolu rendront un jugement global et diront : toutes les guerres sont du mal. Mais ce jugement, dans sa généralité, est inévitablement faux ; car certaines guerres sont des libérations de patries et une défense des opprimés.

Quelqu'un peut voir une maladie comme un mal pur, tandis qu'un autre y verra le seul moyen qui pousse les hommes à rechercher et à inventer des remèdes utiles. Je peux être médecin et, pour administrer un vaccin contre le choléra, causer de la douleur et du chagrin à un enfant, le faire pleurer des heures ; mais ai-je, par le fait d'avoir infligé cette souffrance à cet enfant innocent, été méchant ou bienfaisant ?

Ainsi, si l'on scrute le mal pur tel qu'on le conçoit, on y trouvera des aspects bénéfiques que remarquera tout chercheur objectif. Le jugement sur le mal est relatif ; l'homme ne doit pas se poser comme critère unique pour déterminer ce qui est bien et ce qui est mal : le même acte qu'on juge mauvais d'un côté peut être estimé bon d'un autre. Voilà le premier chemin dans la question de l'existence du mal et de sa non-contradiction avec l'existence d'Allāh.

Quant au second chemin dans cette question, c'est que, pour que la divinité — comme nous l'avons convenu précédemment — soit un attribut divin valable, il faut qu'elle soit un agent volontaire : autrement dit, un Créateur pourvu de puissance et de volonté. Or Allāh n'est agent volontaire que s'il possède une puissance et une volonté dont le rapport couvre tous les possibles ; et si elles n'étaient pas ainsi, il ne serait pas Dieu. Allāh a une volonté qui porte sur le choix de chaque possible. Le possible se divise, sans doute, en bien et en mal ; par conséquent la volonté d'Allāh porte sur les deux : s'il choisit le mal, c'est par sagesse, et s'il choisit le bien, c'est aussi par sagesse.

— Mais, mon maître, qu'entraînerait notre affirmation que le mal ne fait pas partie des prérogatives d'Allāh ?

— L'idée qui ressort de cette parole, c'est que la puissance et la volonté d'Allāh ne se rapporteraient qu'à certains possibles et ne pourraient se rapporter à d'autres. Celui qui le décrit ainsi est impuissant et n'est pas un dieu : il serait contraint à un seul choix, celui du bien, ou de ce que certains prennent pour le bien ; car, comme je te l'ai dit, le bien et le mal sont relatifs.

— Très bien, je crois avoir compris ce raisonnement, mon maître. Quel est le troisième chemin ?

— C'est la thèse selon laquelle «le mal est le prix de la liberté». Cela signifie qu'Allāh a créé les hommes et qu'Il a implanté en eux la volonté libre ; Il les a créés libres dans leurs choix, et en cela réside la perfection de la création. Il est certes plus parfait qu'Allāh crée des hommes libres que de les créer et de les faire dériver comme une plume emportée par le vent. Celui qui voit dans l'existence du mal une opposition à l'existence de Dieu veut des hommes qui ne produisent que le bien, c'est-à-dire des hommes contraints au bien de telle sorte que leurs âmes ne puissent jamais s'orienter autrement ; et si elles s'orientaient vers le mal et essayaient de l'accomplir, Allāh les en empêcherait. C'est comme si, par exemple, chaque fois qu'un homme voulait prononcer une parole mensongère, Allāh intervenait aussitôt et modifiait les ondes sonores qui sortent de cet homme, de sorte que les auditeurs l'entendent parler avec vérité. Ou encore : chaque fois qu'un homme se précipite pour frapper un autre, Allāh intervient pour transformer le coup en poignée de main.

Certainement, la contrainte porte atteinte à la valeur de l'homme ; la liberté est le plus haut degré de l'existence, et Allāh l'a donnée à Sa créature. Certains l'ont employée pour le bien, d'autres pour le mal. Dans les deux cas, cela ne diminue en rien la certitude de l'existence d'Allāh ; au contraire, c'est l'accomplissement de la justice : si les

hommes étaient contraints au bien, ils ne mériteraient pas le paradis. Or ils ont accompli bien et mal de leur propre volonté ; certains ont mérité le paradis et d'autres l'enfer.

Cela nous suffit pour aujourd'hui, mon fils ; je te verrai demain, si Allāh le veut.

16. Pourquoi la religion a-t-elle besoin de savants ?

Ce qui m'a le plus arrêté dans ce «voyage de recherche», c'est que j'ai été véritablement surpris par la profondeur et la précision de l'enquête en matière de doctrine. Ce n'est pas l'affaire de simples méditations que l'on a en un moment d'accalmie, ni de livres qu'on parcourt et qu'on mémorise, ni d'une opinion que l'on énonce en conversant avec des amis. C'est une recherche qui a des règles et des normes, qui comporte des prémisses conduisant à des résultats.

J'avais longtemps pensé que la question était beaucoup plus simple, et je ne m'attendais pas à une telle rigueur, au point que certains pourraient se décourager de s'y livrer. «C'est une science» — oui, c'est la description la plus précise de la doctrine. La doctrine que nous avons discutée est une science, et la comprendre exige la quête du savoir.

Et peut-être cela s'étendra-t-il aux autres branches de la sharīʿa, de sorte que nous jugerons chacune d'elles comme une «science», et qu'ainsi la sharīʿa elle-même sera également une «science», et que les «sciences religieuses» nécessitent la quête du savoir pour être comprises.

Mais cela est-il nécessairement une chose bonne ? N'est-ce pas de nature à faire en sorte que la compréhension de la sharīʿa soit réservée aux savants et aux étudiants du savoir religieux, et qu'il se constitue donc une caste de «religieux» qui monopolisent tout ce qui relève de la connaissance religieuse ? Supposons que je ne puisse pas

rencontrer ce cheikh : aurais-je atteint ce à quoi je suis parvenu ? N'est-ce pas un défaut pour la sharīʿa que sa compréhension ne soit pas accessible à chacun, de sorte que l'on soit contraint d'interroger à chaque difficulté un groupe déterminé de personnes — les «savants» — chaque fois qu'une chose lui paraît obscure ?

17. La science religieuse

J'hésitai cette fois-ci à poser ma question ; j'allais interroger un savant en religion sur l'importance d'avoir des savants religieux. Mais dès que je vis son sourire habituel, je le pressai de mon interrogation.

— Pourquoi la compréhension de la religion ne serait-elle pas à la portée de n'importe qui, monsieur ? Pourquoi la compréhension exige-t-elle tant de préalables qui sont difficiles pour beaucoup ?

— Une bonne question, comme d'habitude.

Si l'on considère les textes de la religion islamique, on verra que ces textes se divisent, selon la manière dont nous les appréhendons, en deux catégories :

1) des textes que nous saisissons nécessairement1 ;

2) des textes que nous saisissons par la recherche, la méditation, la réflexion et l'examen.

Les textes que nous saisissons nécessairement sont appelés «le connu de la religion par nécessité», parce que la connaissance de leur sens est devenue largement répandue parmi les gens au point que ce sens est connu du savant comme de l'ignorant, de l'instruit comme de l'illettré, de tous en somme. Voilà ce que l'on désigne par le connu de la religion par nécessité.

Quant à la seconde catégorie, c'est ce dont notre saisie dépend de la réflexion et de l'examen : on l'appelle la science théorique.

Il en résulte donc que les textes religieux se répartissent en textes religieux nécessaires et en textes religieux théoriques.

Nous pouvons être certains du sens des textes religieux nécessaires, car leur sens est très clair et il n'y a pas lieu de s'y opposer.

— Donnez-moi un exemple, je vous prie, pour les textes nécessaires, s'il vous plaît, monsieur.

— Par exemple, sa parole exaltée : «Dis : Il est Allāh, Unique» ne peut prendre qu'un seul sens, à savoir l'affirmation de l'unicité d'Allāh ; on ne peut en aucune façon tirer de cette āya la possibilité d'une pluralité de divinités. De même sa parole exaltée : «Ô vous qui avez cru ! Le jeûne vous a été prescrit» ; compare-la par exemple à sa parole : «Le report n'est qu'une augmentation dans le mécréant». Vois-tu une différence entre elles en ce qui concerne la clarté ?

— La première est clairement signifiante : elle indique que le jeûne nous est demandé. Quant à la seconde, je n'avais pas réfléchi auparavant au sens du mot «an-nasīʾ» ; je ne sais pas ce qu'il veut dire.

— Exactement, c'est là la différence entre les textes nécessaires et les textes théoriques : ce dont la compréhension exige un examen, comme «an-nasīʾ», est un texte théorique, tandis que ce qui est d'une netteté exacerbée, comme «On vous a prescrit le jeûne», est nécessaire.

Les textes religieux théoriques, après que l'on ait exercé sa raison sur eux et rempli toutes les conditions de l'examen requis, aboutiront finalement à une conclusion :

Soit l'on se soumet à cette conclusion de façon à n'en accepter aucun doute — dans ce cas cette conclusion est dite certaine (qatʿiyya) —, soit, après examen, on aboutit à une conclusion dont l'esprit se dit : cela peut être la vérité ou bien il se peut que je me sois trompé ; et ceci est l'opinion probable (ẓanniyya).

Cela nous conduit à deux choses.

Premièrement : si nous regardons les textes religieux du point de vue de leur nombre, nous constaterons que la majeure partie des textes religieux sont théoriques et non nécessaires ; ce que l'on connaît de la religion par nécessité constitue une portion très faible par rapport à ce qui est théorique. Les textes théoriques sont de beaucoup les plus nombreux et la grande majorité des textes religieux dépend de l'examen.

Deuxièmement : en observant le premier constat, il faut ne pas oublier que l'examen, l'exercice de la pensée, peut être soit certain, soit hypothétique. L'examen ou la science théorique dépend donc du regard humain ; or, le regard des hommes est-il unique ?

— Évidemment non ; car le regard d'un homme dépend de sa manière de penser, et chacun pense d'une manière différente.

— C'est exact. Il est établi que les visions des hommes sont différentes, et les manières de penser et d'examiner des humains sont très diverses et nombreuses ; et en conséquence il y aura assurément divergence dans la science théorique parmi les hommes.

De même se produira, par analogie, notre compréhension des textes théoriques en islam : il y aura divergence parmi les musulmans dans leur compréhension et dans la saisine de ce qu'on attend d'eux.

— Alors, monsieur, d'après cela la compréhension de l'islam sera le plus souvent sujette à divergence ?

— Il fallait, mon fils, qu'il y ait des méthodes déterminées pour cela, afin que ces méthodes régissent notre manière d'examiner ces textes ; sinon, chaque regard serait une religion. Si chaque regard devenait une religion, et que les regards diffèrent au point de se contredire, la religion serait en elle-même contradictoire ! C'est pourquoi ce sont les méthodes déterminées qui régissent notre façon d'examiner la religion ou les textes religieux.

Les sciences religieuses sont celles qui nous expliquent quand cet examen est conforme à la loi de l'islam et quand il lui est contraire, et quand l'examen est religieux. Ainsi, mon fils, les sciences religieuses sont en réalité la sauvegarde de la religion.

Si ces sciences et leurs règles n'existaient pas, tout regard serait attribué à la religion et cela aboutirait, comme je te l'ai dit, à une contradiction dans la religion. Voilà pourquoi la quête des sciences religieuses est, en vérité, une quête pour préserver la religion.

L'étudiant en sciences religieuses est l'un des gardiens de la religion grâce auxquels Allāh protège cette religion. Il faut considérer les sciences religieuses comme la muraille qui défend la religion dans ses théorisations.

Et l'étudiant est un gardien de cette religion ; sans eux, tout enclin à spéculer oserait examiner puis attribuer son point de vue à cette religion.

— Gloire à Allāh ! Comme ces sciences sont injustement traitées, monsieur, lorsque les gens les prennent à la légère et s'aventurent à les sonder sans véritable recherche savante.

— Oui, hélas.

— Et maintenant, mon fils, je dois t'informer que notre prochaine rencontre sera la dernière ; je suis obligé de voyager dans deux jours, si Allāh le veut, et je ne sais quand je reviendrai. Ta prochaine question conclura ainsi nos assemblées d'étude.

— Aussi regrettable que soit, monsieur, l'arrêt de ces assemblées, je me réjouis sincèrement que nous ayons atteint ce degré de recherche et d'examen de la foi, que je ne pensais pas atteindre un jour ; en six jours nous avons atteint une profondeur d'investigation qui m'a fait passer du suivi aveugle (taqlīd) à la vérification (taḥqīq). Qu'Allāh te récompense grandement, monsieur ; je réfléchirai à une question qui conviendra pour clore la séance.

18. Les degrés de la foi

Je n'ai pas eu besoin de beaucoup réfléchir pour décider quelle serait ma dernière question ; je crois l'avoir préparée à la suite du premier jour où j'ai discuté avec le cheikh, et j'attendais avec impatience le moment propice pour la poser. Je pense que ce sixième jour, celui de la rencontre finale, est le meilleur moment pour la formuler.

— La manière de recherche rationnelle dont nous avons usé suffit-elle pour atteindre une haute station de proximité auprès d'Allāh, demanda-t-il ?

— C'est une grande question, mon fils ; elle a troublé les esprits et rempli les lignes des écrits, et celui qui te répond à ce sujet n'est pas nécessairement proche d'Allāh. Mais je vais te donner l'essentiel du long chemin, afin que tu le suives selon ton ardeur.

La première des stations sur le chemin d'Allāh est la station de la preuve (la dalāla) : que tu cherches la preuve par elle ; c'est-à-dire que tu regardes le monde, comme nous l'avons fait, et que tu en déduises par preuve la réalité de Celui-ci. Que tu remarques que tout ce qui n'est pas Lui est possible, contingent, créé ; et que l'existence du créé est une preuve de l'existence du Créateur.

À cette station, mon fils, tu as besoin de la preuve de la raison pour t'en servir d'orientation ; car en ce degré tu mènes des

allers-retours au sein des notions et des preuves rationnelles qui exigent de toi réflexion, méditation et examen intellectuel. C'est cette station que Allāh adresse aux musulmans en général dans al-Qurʾān, quand Il dit à Ses serviteurs, par exemple : « Et en vous-mêmes — ne voyez-vous donc pas ? » — cette āyah contient à la fois une preuve et une réprobation.

Quant à la preuve, c'est toi-même. Oui, tout être humain est témoin de son propre Créateur ; et souviens-toi, mon fils, que nous avons commencé notre recherche précisément par toi lorsque je t'ai demandé : ton existence en ce monde est-elle nécessaire ? — Oui, je m'en souviens bien, répondit-il, et nous sommes partis de cette question ensuite vers le concept de la contingence. — Exactement, reprit le cheikh, et cela fait partie de ta tâche en ce monde et dans cette vie : te servir de toi-même comme preuve pour Allāh, et que d'autres se servent de toi comme preuve pour aboutir à une même signification, qui est l'Existence nécessaire.

Cela consiste à remarquer la réalité de ton existence — qu'elle est possible et non nécessaire — puis à passer de là à l'examen de tes autres attributs, constatant leur contingence, pour parvenir enfin à une conclusion en laquelle tu crois : « Je suis possible, j'ai besoin d'un appui »… « Je suis créé, j'ai besoin d'un Créateur. »

Après avoir atteint cette vérité, compare le monde qui t'entoure à ce qu'il contient : tout est possible, besoin d'un support… créé, besoin d'un Créateur. Il est rapporté dans la tradition : « Qui connaît son âme a connu son Seigneur. » Ainsi, celui qui a connu en lui la contingence et le manque a connu que son existence ne peut être que par un Nécessaire-Puissant. Et celui qui a reconnu en lui la nouveauté (l'hudūth) a saisi que le monde lui est semblable dans cette réalité ; il a donc cru que lui et le monde avaient besoin du Faiṣal (le Créateur).

Notre maître Muhammad ﷺ fit allusion à ce sens d'une manière d'une extrême délicatesse et beauté : quand il voyait la lune, il lui

adressait ces paroles : « Mon Seigneur et ton Seigneur est Allāh. » Si tu es, ô lune lumineuse, celle dont la beauté trouble les sens et inspire au spectateur la glorification du Créateur, et si l'on voit en toi une preuve de Celui-ci à cause en toi du changement et de la mutation, de l'existence après la non-existence et de la non-existence après l'existence, alors moi aussi je suis témoin pour mon Seigneur comme tu l'es : toi et moi sommes nouveaux, possibles, créés ; nous avons un Seigneur qui est le Faiṣal, un Créateur nécessaire. Ô lune : « Mon Seigneur et ton Seigneur est Allāh. »

— Comme c'est beau, dit l'autre. Mais je ne vois pas encore où se situe la réprobation dans la formule « Et en vous-mêmes — ne voyez-vous donc pas ? »

— En vérité, il s'agit de deux réprobations, expliqua le cheikh. La première réprimande vise celui qui a été mis au monde, qui a vécu sa vie, qui a agi et a été affecté par le monde à chaque instant de son existence, puis qui ne lui vient pas à l'esprit de s'arrêter un moment pour réfléchir à la réalité de son âme et à son manque. La seconde concerne celui qui, ayant réfléchi à lui-même, ne parviendrait pas à conclure qu'il est nécessairement créé et qu'il ne peut être sans Créateur ! Ainsi, mon fils, se constitue la phase de la preuve, et cette question y est abondamment traitée dans le Livre d'Allāh, où Il invite Ses serviteurs à considérer le monde afin qu'ils parviennent à sa contingence et à son besoin d'un Créateur.

— Y a-t-il, au-delà de la station de la preuve, un degré supérieur dans la foi ? demanda le disciple.

— Oui, dit le cheikh, il existe une station précieuse que seuls atteignent les individus qui ont été bien guidés ; c'est la station de l'indication (l'ishāra). N'y parvient que celui qui s'est fermement ancré dans la preuve (la dalāla), au point qu'elle se soit stabilisée en lui, et qu'il n'ait plus besoin, à chaque fois, d'un grand effort et d'un examen.

Ainsi que l'on apprend à conduire une voiture : au début il exige de la concentration et une attention soutenue ; on tient fermement le volant de ses deux mains, on le serre, on ne regarde ni à droite ni à gauche, on est tendu, on n'essaie pas d'improviser mais on respecte scrupuleusement les règles de conduite qui ont été apprises. Si tu persévères dans la conduite pendant quelque temps, tu verras que ton état change totalement et que conduire devient pour toi chose aisée, qui n'exige plus ce grand effort intellectuel ; au contraire, tu conduiras perdu dans tes pensées ou malade, tu tenteras de faire des choses différentes de ce que tu as appris, et tu n'hésiteras pas à emprunter des chemins qui t'étaient inconnus ; car tu verras que conduire reste conduire, que la route soit connue ou non.

Telle est la station de l'indication, mon fils, pour celui qui s'est profondément établi dans l'idée de la contingence du monde et de son besoin d'un Créateur, de sorte qu'il n'a plus besoin, à chaque fois, de recourir à l'examen et à la déduction à partir du monde.

À ce degré, toi-même et le monde, avec tout ce qu'ils renferment, deviendrez des signes qui renvoient à Allāh — et non plus de simples preuves. Tu verras le ciel au-dessus de toi indiquer la grandeur du Créateur, et non seulement Son existence, comme c'était le cas au degré de la simple indication. Tu verras les gens autour de toi comme des manifestations de la puissance d'Allāh le Très-Haut, et non pas simplement comme Zayd et ʿAmr. Tu verras, mon fils, dans la pluie Sa miséricorde, dans la diversité des plantes qui sortent d'une même terre Sa volonté, dans l'ordre prodigieux de l'univers Sa science, et dans la maladie Sa puissance contraignante. Alors tu contempleras l'univers tout entier comme pointant vers le Créateur, et tu verras en chaque chose autour de toi une manifestation des noms les plus beaux d'Allāh et de Ses attributs. Je t'ai esquissé ce degré parce qu'il se vit et ne se décrit pas, et il n'y a aucune utilité à en détailler maintenant ; il ne te reste, mon fils, qu'à en désirer ardemment l'expérience et à déployer moyens et ardeur pour l'y parvenir, en sollicitant l'aide d'Allāh en cela.

Ce sera mon dernier engagement envers toi avant le voyage ; et si une rencontre nous est possible par la suite, nous examinerons la station de la prophétie en général, et la prophétie de notre maître Muhammad en particulier ﷺ.

Fin de la traduction.